

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL NO.

891.05/A:M

ACC. NO.

31471

D.G.A. 79.

GIPN—S4—2D. G. Arch. N. D./57.—25-9-58—1,00,000.









ASIA MAJOR

EDITORES

BRUNO SCHINDLER

ET

FRIEDRICH WELLER

31471

VOLUMEN V



891.05

A.M.



(204)

LIPSIAE

IN AEDIBUS QUAE ASIA MAJOR APPELLANTUR

MCMXXX

CENTRAL AGRICULTURAL
LIBRARY NEW DELHI

Acc. No. 31471

Date 24.5.57

Call No. 891.05/A.M.

ASIA MAJOR

A Journal devoted to the Study of the
Languages, Arts and Civilizations of
the Far East and Central Asia

Zeitschrift für die Erforschung der
Sprachen, der Kunst und der Kulturen
des Fernen Ostens und Zentralasiens

VOLUME V

Inhaltsverzeichnis

Table of Contents

	Pag.
A. H. Francke gZer Myig, i. e. Rays from the Eyes of the Svastika, a Precious Summary of the World. Book VI. Translated from the Tibetan . . .	1
E. von Zach Lit'aipos Gedichte, IX. Buch	41
	Lit'aipos Gedichte, X. Buch
F. Weller Über den Aufbau des Pāṭikasuttanta, ii) Übersetzung des chinesischen Textes . . .	104
F. Weller Über die Rahmen- erzählung des Samgīṭisuttanta im Pālikanon	141
F. Weller Die Überlieferung des älteren buddhistischen Schrifttums	149
N. Poppe Zum khalkhamongoli- schen Heldenepos	183
N. Poppe Russische Arbeiten auf dem Gebiet der Mongolistik während der Jahre 1926-1927 . . .	214
E. Haenisch Grammatische Bemerkungen zur chinesischen Literatursprache	225
E. von Zach Zum Ausbau der Gabelentzschen Grammatik III b	239
G. Schurhammer, S. J. Der „Tempel des Kreuzes“ 十字寺	247
A. Berliner Der Teekult in Japan	281
E. von Zach Weitere Ergänzungen zu Sächarow's Mandžursko-Russki Slowarj	489
F. Weller Kuci — Kuči — Kūsān	519

Miszellen	Miscellanies	Pag.
G. Schurhammer, S. J.	Anfrage (die siamesische Tributgesandtschaft von 1553 usw. betreffend) . .	256
E. Haenisch.	Berichtigung . .	524

Bücherbesprechungen	Reviews of Books	
Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран, Nr. 13, 14 (F. Weller) . .		146
O. G. von Wesendonk	Das Wesen der Lehre Zarathustras. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung (Johannes Hertel)	257
J. Hertel	Die Sonne und Mitra im Awesta (J. C. Tavadia)	261
A. v. Le Coq	Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. Teil 5 (F. Weller)	266
A. v. Le Coq und E. Waldschmidt	Die buddhistische Spätantike in Mittelasien. Teil 6 (F. Weller)	267
A. v. Le Coq	Von Land und Leuten in Ostturkestan. Die vierte deutsche Turfanexpedition (F. Weller)	274
F. Weller	Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa. Nach einer fünfsprachigen Polyglotte herausgeg. (J. Nobel)	275
A. K. Coomaraswamy	Geschichte der indischen und indonesischen Kunst. Aus dem Englischen übertragen von H. Götz (F. Weller)	277
O. Kibat	Djin Ping Meh (F. Kuhn)	278
F. X. Biallas	Konfuzius und sein Kult (E. Haenisch)	525
C. Hentze	Les Figurines de la Céramique Funéraire (O. Fischer)	525

gZER MYIG, I. E.

RAYS FROM THE EYES OF THE SVASTIKA,
A PRECIOUS SUMMARY OF THE WORD.

TRANSLATED FROM THE TIBETAN

By A. H. FRANCKE.

(Continued from Asala Major IV, p. 239.)

VI.

Fol. 68a empty

* In the language of the gods of the Svastika: *Gu-tri-liñ-ma*-Fol. 68b
mu-tri-saṅs. In human language: the Chapter treating of the Adora-
tion of the 300 Goddesses**, and of the Redemption of [Queen] *line 2 empty*
Phya-za-gu-liñ-ma-ti. *l. 3*

At that time the teacher *gShen-rab-myi-bo* wended his way
to '*Ol-mo-luñ-riñs*'*, where he ruled in the blessing of compassion. *l. 4*
The many hundreds of thousands of his followers, whom he had
produced from the rays of light proceeding from his body, went
out to meet him, circumambulated* him, and adored him, proffer-*l. 5*
ing him sacrifices. Thereupon many clear lights appeared in the
heavens, on earth many beautiful flowers* sprang up and grew, *l. 6*
and harmonious sounds were heard from all the ten quarters. The
teacher spake: "Since I have instructed [you] in the *Bon* [doctrine]
of good advice for body, word, and thoughts*, ye youths are Fol. 69a
cleansed from all stains of body, word, and thoughts. So go now
into all kingdoms of the ten quarters of the world, and represent
there the innumerable Nirmāṇakāya (preaching teachers) for the
benefit of the beings!"* Consequently his followers impressed *l. 2*
on their minds the importance of the three parts of the *Peu-tse*,
and as none of the gates of the 10 Pāramitās were closed to them,
they sacrificed in the evening to *gShen-rab* of '*Ol-mo-luñ-riñs*'.

1 Compare with this chapter B. Laufer's 'Roman einer tibetischen
Königin'.

1.3 At midnight * the son of the devil *Ma-trañ-ru-rñs* was overcome in the rock-cave of *Señ-ge-rgyab-snoł*. In the morning they attained perfection on the summit of Mount *gYuiñ-druñ-dgu-brtsegs*.

At that time the Master *gShen-rab-myi-bo* with *rMālo **,
1.4 *gYui-lo* and the little cherub-boy, all these sacrificed many offerings of flowers to the castle of the *gSas*, *Sham-po-lha-rtse*. In consequence of the blessing from this [sacrifice] many rays of light emanated from the master's body.

1.5 White rays spread towards the eastern * kingdoms of the world. As a sign that the gate of the hell of Hatred was locked, a defender of the unique country ('*Ol-mo-luñ-rñs*) named *Gar-yul-gsañ-abrañ* arose. For the unique castle of (*Sham-po-lha-rtse*) there
1.6 arose a defender named *rGu-khri-chud-*adul*. As defender of the unique *Bon* [doctrine] arose *lDe-bo-gsuñ-chen*. A protector of the supreme gods arose, named *Gar-gsas-btsan-po*.

Green rays spread towards the northern kingdoms of the world.
Fol. 69b As a sign that the gate of the lustful Preta-[world] * was locked, a defender of the unique homeland arose; his name is *rGod-yul-khri-'aphrañ*. A defender of the unique castle arose; his name is *Khri-skor-ldem-nyag*. A defender of the unparalleled *Bon* [doctrine] arose; his name is *Mañ-chen-khri-rgyal*. A protector of the sublime
1.2 gods arose; his name is *rGod-gsas*-ākhar-ādra*.

Red rays of light spread towards the western kingdoms of the world. As a sign that the gate to the stupid animal-[world] was locked, a defender of the unique homeland arose; his name is *gSas-yul-sga-brag*. A defender of the unique earth arose; his name is
1.3 * *Kha-rag-bdud-'adul*. A defender of the sublime *Bon* [doctrine] arose; his name is *Rab-gliñ-bzhi*. A protector of the peerless gods arose; his name is *gSas-rje-mañ-po*.

Blue rays of light streamed towards the southern kingdoms
1.4 of the world. As a sign that the gate of the * envious mankind-world was locked, a defender of the unique homeland arose; his name is *rNam-yul-sdiñs-chen*. A defender of the unique castle arose; his name is *Zo-bo-khyuñ-lag*. A defender of the sublime *Bon* [doctrine] arose; his name is *Ba-rab-gliñ-rtso*. A protector of the peerless gods arose; his name is *gNam-gsas-dbyiñs-yum*.

1.5 One yellow ray darted towards the centre *. As a sign that the gate of the proud Asura-[world] was locked, a defender of the unique homeland arose; his name is *Nam-ka-dro-ljoñs*. A de-

fender of the unique castle arose; his name is *Kun-grub-rdzogs-pai-ākhar*. A defender of the sublime *Bon*-[doctrine] arose; his name is *ḍPhrul-gshen-gsañ-ba*.^{*} A protector of the peerless gods arose; ^{l.6} his name is *ḍOd-kar-thugs-rje-can*.

In the same way five gods of Wisdom arose; towards the four, or reckoning the centre, five quarters of the heavens. This delighted *gShen-rab*, and he offered a five-fold sacrifice.

^{*} As the five great *gShen* saw the countenance of *gShen-rab*, ^{Fol. 70a} they assembled before him, circumambulated him, offered divine greetings and said: "We five *lHa-gShen-po*¹ are the *Bon-po*, the lockers of the gates of the five roads of the circle ^{*}. We beseech ^{l.2} [thee] to preach a *Bon* [sermon] on the word of Truth from out of the 360 castles of the *gSas*!" Thereupon spake *gShen-rab*: "Ye noble lords ^{*}, what you have besought is very good. All beings ^{l.3} will, through the power of the five original poisons, be born in the five places of the circle. In order to cut off this stream, I will instruct you in the four gates of the *Bon*-[doctrine]; but with the *mDzod* (koṣa) there are five!" ^{*} Then he seated himself on the lions' throne, ^{l.4} and took the golden sceptre with the Svastika-design in his hand. His disciples bowed their knees and folded their hands ^{*}. Then ^{l.5} he began to preach out of the castle of the *gSas* at *Sham-po-lha-rtse*, on the *Bon*-[doctrine], of the four gates, which including the *mDzod* are five.

At that time sweet harmonious sounds came from the eastern kingdoms of the world, and a bright light arose there ^{*}. Then many ^{l.6} persons hoisted up [flags] of coloured silk. Thereupon they arrived in *ḍOl-mo-luñ-rñs*. The [strangers] circumambulated the Master, bringing him divine greetings and offering sacrifices. They said: "What is the name of this country? What is the name of this castle? ^{Fol. 70b} What is the name of this castle of the *gSas*? What are you men called? Where is the teacher *gShen-rab-myi-bo*? ^{*} As thou art an extra-^{l.2} ordinarily grand-looking man, it is possible thou thyself art he?" Thereupon the Master answered: "The name of this country is *ḍOl-mo-luñ-rñs*; the name of this palace is *Phar-po-so* ^{*}-*brgyad*; ^{l.3} the name of the *gSas*' castle is *Sham-po-lha-rtse*. The teacher named *gShen-rab-myi-bo* am I myself. These my disciples are the five great *gShen-po* ^{*}. They are just listening to the *Bon*-[teaching] ^{l.4}

¹ or perhaps: *lHa* and *gShen-po* (gods and teachers).

of the four gates, but together with the *mDzod* there are five. Ye noble lords, who cloud the sky with silken [banners], ye who fill the earth with music, ye who ride on four-wheeled chariots of copper, 1.5 ye who are surrounded by a large retinue*, ye who possess many wonderful things: What is the name of the country from which you come? How are you called? To which caste do you belong? Where are you journeying to?" At this questioning those men 1.6 touched * the feet of the Master with their foreheads, offered him seven-fold divine greetings and spoke: "We have wandered, and have reached our goal. Will it be for our joy and our happiness? Our wishes have been fulfilled. We now see the countenance of Fol. 71 a *gShen-rab*. Will it be for our joy * and our happiness? O Master, our country is the *Hos-mo*-land of six provinces, in the East of the 1.2 world. Our castle is named '*aBar-ba-rtse-dgu*. Our town * is called '*bDal-khyab-kun-spro*. Our lake is named *gYuh-drah-myig-dgu*. In this country several kinds of juices are found; there many kinds 1.3 of trees are growing; there different kinds of beings dwell *. My caste is the royal caste of *Hos*. My name is *Hos-dan-ba-yid-rins*. In this country everything required for living is to be found in incredible superabundance. But since we are the children of [earthly] 1.4 beings *, we too, live between birth and death, between union and separation, and have no teacher to draw us upward, or to show us the way to liberation. Therefore we are now come, to invite thee, 1.5 O Master. Oh thou * shining light of the teachers, oh pray come, *gShen-rab-myi-bo*, and be our holy Priest!" After some consideration 1.6 the Master *gShen-rab-myi-bo* responded to this entreaty: "'O *Dan-ba-yid-rins* from *Hos*, thou who appearest to be of noble manner, and soft speech, and of great compassion. Since I am just now occupied with instructing the five great *gShen* as to the importance of the four gates of the *Bon* [teaching], which including the *mDzod* Fol. 71 b are five, it would not be right *, were I to interrupt the continuation of their instruction. But the little cherub-boy *Zur-phud-can*, who is an incarnation of the ruler *Sans-po-'abum-khri*, him will I send to your country as priest to the king, and as a light to enlighten the 1.2 teaching!" — "Oh little cherub-boy, thou art * of great compassion, full of mighty blessing, with clear senses, of extensive wisdom, of quick intuition, quick to hear, keen in debate, and of great courage! 1.3 Thou art so wise, that I do not at all need to teach [there] *. Receive the word of the Master in purity! Lay hold upon the words

of Truth! Build up the conduct of life from the very foundations! Teach men to see as from Above! Rise up on the ground of compassion! Work towards the goal * of the ten Pāramitās!" The little cherub-boy answered to the command of the Master:

If a command go forth from the Vajra-teacher, who is like
a god,

Patience must be shewn, even if one be banished to Hell! * 1.5
Even the Rākṣasas themselves cannot break the word of the
proclaimer of Truth.

So I go forth, according to the command of my Prince!"

After having said this, he quickly saddled his dragon-steed, packed his little bag of the *gTo* * on it, arrayed himself in his coat 1.6 with the magic leffers, and look farewell from his Master. After having prayed for his comrades, he went forth. King *Dañ-ba-yid-rīns* * too, looked at his [new] priest, and thought within him- Fol. 72a self: "*Zur-phud-can*, the little cherub-boy, how handsome he looks! How true is everything that he speaks!" And the King rejoiced over him. After having touched the feet of the Master [*gShen-rab*] with his forehead *, he proffered him the farewell-greeting, 1.2 and went away together with the little cherub-boy.

rMa-lo and *gYu-lo* were filled with the [pain] of parting when they had to bid farewell to the little cherub-boy, and followed after him. As they reached the lower boundary beyond '*Ol-mo-luñ-rīns*', the little cherub-boy spoke: "Ye two qualified assistants of 1.3 the only Vajra-teacher! I cannot take you with me, unless I break the Master's word *. Whoever transgresses against the Master's 1.4 thoughts will be re-born in Hell!" *rMa-lo* and *gYu-lo* replied: "The god, the teacher, and the comrade, these three, are bound up [with us] through a strong oath. After having accompanied thee as far as to the King's country *, we will turn back. Thou needest 1.5 to say nothing further!" So they went on till they reached the lower [border] of '*Ol-mo-luñ-rīns*', and had arrived at the banks of the river *Gyim-shaṅ-nag-po*. Then King *Dañ-ba-yid-rīns* said *: "Ye 1.6 two lads of the *gSas* [gods], *rMa-lo* and *gYu-lo*! The little cherub-boy whom you have accompanied, wishes it! Go back! If you only return after having brought us into our country, my subjects will scold, and make it unpleasant for me. They will not again ask [me] * to go in search of Wisdom. My subjects will certainly Fol. 72b

say, 'The king has invited three priests. Just as the king does, so his maternal uncles will at once wish [to do] the same.' If this
 1.2 long journey * is spoiled for me, the Master *gShen-rab* will also
 be displeased with me! Therefore *rMa-lo* and *gYu-lo*, go back
 from here!" The little cherub-boy spoke: "I cannot take you with
 me without transgressing against the Master *gShen-rab*'s com-
 1.3 mand *. It is worse than meddling with the thousandfold circle of
 re-birth of 3000 beings, if one transgress against the Master's com-
 mand. Not to obey from the beginning, is worse than going to the
 1.4 hells and such like (text uncertain) *. That is the greatest risk of
 all. On this blue dragon-steed, that is like my true self, ye two
 shall ride. So return again to *gShen-rab*!" After having thus
 1.5 spoken, he sprang down quickly from the dragon-steed *, and gave
 the reins to his two companions. Thereat the dragon-steed was
 sad, and spoke: "*Hah-lhan*!" Tears as large as goose-eggs and
 ducks'-eggs rose to both his eyes. Thereupon the little cherub-boy
 spoke [to him]: *

1.6 "When I arrive in the King's country I must become a hermit,
 Then there is no chance at all for me to ride on the dragon-
 steed.

But on *gShen-rab*, the Light of the teachers,
 Set their hopes all beings in the three kingdoms *.

Fol. 73a There there are 10,000, even 100,000 possibilities [of acting]
 as courier.

All that the dragon-steed will eagerly carry out at the moment.
rMa-lo and *gYu-lo*, ye who are like unto me,
 Make not the blue dragon-horse sad, but happy!

1.2 After the dragon-steed * has been used as courier by *gShen-
 rab* to all four points of the compass,
 He will cast off the dragon-body, and verily become re-
 deemed!"

When he had thus spoken, the tears of the dragon-steed dried
 up, and it rejoiced. *rMa-lo* and *gYu-lo* [spoke]: "Blue dragon-steed,
 1.3 be not sad *, but rather rejoice! Thou dragon-steed shalt say to
gShen-rab-myi-bo: 'In the kingdoms of the world there are innum-
 erable disciples. But the soul of this disciple, (of the little cherub-boy)
 is equal to thy own spirit. And we two are brothers. The King
 [*Dan-ba-yid-rihs*] himself, did not wish that I should accompany

him into his country *. We were on the road together¹. Also the little cherub-boy urged [our return]! To-morrow *gShen-rab* himself will [say]: 'If he did not want it, then it is right so!' Therefore now we shall go back again from here!" As they had spoken thus*, *rMa-lo* tore off a lock of wild goat's hair, and fastened it to the little cherub-boy's coat (literally: body), but *gYu-lo* took off his turquoise clasp from his hair-plait, and set it on the little cherub-boy's forehead. Thereon the King gave the little [cherub] boy a [new] name, viz: *gYun-druñ-gtsug-gshen*-rygal-ba*. After farewell greetings, *rMa-lo* *gYu-lo*, and the blue dragon-steed, these three, went back again to 'Ol-mo-luñ-rinś.

gYun-druñ-gtsug-gshen-rgyal-ba and King * *Dan-ba-yid-rinś* Fol. 73 b with a large escort crossed the river *Gyim-shan-nag-po*, and wended their way further. When they later on arrived at *Hor-mo-gliñ-drug*, the servants of the king of the people of that land went out to meet them, as well as the wives [of the king] with their children *, brother and sister. Some hoisted flags, some blew on shell-horns, others played on the tambourine, some beat the drums, others performed circumambulations, some tendered divine greetings, others offered sacrifices *. The birds of that country, the wild animals, the animals of the chase and the domestic animals all came out to meet them, and offered divine greetings. Then they went into the palace *aBar-ba-rtse-dgu* * and they were invited to a meal with dishes of nine-fold taste.

Thereupon the king, the queens, the princes, brother and sister, as well as all inhabitants of the town *bDal-khyab-'od-ldan-yid-spro*² received instructions in performance of duty; wisdom * was practised, and religious instruction was given. In consequence several persons of the country attained liberation, some became strivers after perfection, over which *gYun-druñ-gtsug-gshen-rgyal-ba* greatly rejoiced. Some were brought to observe the religious precepts; * some were brought to reflect upon patience, others became eager followers; and some gave themselves up to the deepest concentration; and in this way some were brought to exercise the ten Pāramitās.

Thereupon *gYun-druñ*-gtsug-gshen-rgyal-ba* went to the Cave of the Crystal Rock, named '*aPhra-skar-pad-ma-can*, which was

1. Or if the reading '*adrogs* be correct: If shied on the road.

2 elsewhere: *bDal-khyab-kun-spro*.

situated in the west of the town *ḍDal-khyab-kun-spro*, on the bank of the Lake *gYun-druṅ-dmyig-dgu*, in order to meditate. In the morning *, as he was going to his meal, *Skad-snyan*, the bird of that country came to meet him; then followed *sPu-sdug*, the deer (antelope), then *Ris-bkra*, the beast of prey, also *Caṅ-shes*, the horse; then *Khyu-mchog* * the bull, then *Rig-pa-can*, the dog¹. Then the King's children, brother and sister, came out to meet him. Last of all he met also the royal couple, father and mother. After having entered the palace *aBar-ba-rtse-dgu* * he was invited to a meal of nine courses, of most delicious taste.

When it was dark, the devil (*bdud*), the Lord of the dead, the Rākṣasas and the Yakṣas wended their way to that beautiful spot, the cave *. They came to visit the teacher and to offer him sacrifices. At midnight there came the gods of the year's cycle (*lo-skor*) the planets, the Nakṣatras, and the *gNyan* (gods of sickness), to visit the teacher and to bring him sacrificial offerings *. In the morning there came the *Srid-pa* (rulers of the world), the *Skos* (spirits of election), the *Phya* (spirits of fate), the Gods and the Nāgas, to visit the teacher, and to offer him sacrifices. When the day had dawned, *gTsug-gshen* himself offered a sacrifice * of several medicines to the god of Wisdom. At noon however, the teacher [again] went to dine.

In this way, for three years, *gYun-druṅ-gtsug-gshen-rgyal-ba* lived in this incomparable spot, in the Cave of the Crystal Rock *aPhra-skar-pad-ma*-can*, maintained by King *Daṅ-ba-yid-rinś*. He exercised meditation and promulgated the doctrine. On all beings living in that country the colour of their [complexion] became white and they sought to become virtuous. * At that time it happened that a general weakness as to continency arose. In consequence of this there followed a great breeding of children among the women and passion became strong. Now in all the world there was none who had stronger passions than *Phya-za*-agu-liṅ-ma-ti*, the consort of King *Daṅ-ba-yid-rinś*. This woman did not listen to the *Bon* [teaching] and the words of Truth from *gYun-druṅ-gtsug-gshen-rgyal-ba*, instead she fell in love with the teacher *, and nourished evil thoughts. "What a companion this teacher would be!" So she thought, and bent her senses on him, even while she had a prayer

¹ In *ḍTsun-mo-bkaṅ-thau-yig* all these animals are given in the plural.

in her mouth. When the teacher came then to his meal next morning *, she sent the king into the town to take a walk; the children, *l. 6* brother and sister she sent out to play; the servants were sent away in similar fashion; and after the beings (the animals) had met the teacher outside, she went alone to meet him *, and invited him *Fol. 75 a* into the palace of *'aBar-ba-rtse-dgu*, which towers above the capital. She put all kinds of delicious foods before him. When the teacher had eaten of the dishes and wanted to go to [his] place, the queen said to the Master *: "I also, am¹ filled with desire, as no one yet *l. 2* has felt it. Oh Master, thou man, wherever one may look, how handsome art thou! What thou mayest speak, how true are thy words! In me too, desire is arisen¹. There is nobody * who came *l. 3* into being without that! Without that the Master verily would never have been born!" After having spoken thus she seized upon the body of the man, the teacher's body. The Master was greatly * terrified. His mind was confused, and he hopped up and down like *l. 4* a bird. After having reflected with exertion he found an idea. He said to the queen *: "If the servants should hear anything of this, *l. 5* the teaching will be annihilated. I will look and see, and lock the outer door and come back!" Thus he spake, and went. The queen let him go. The teacher passed quickly through the doors, and got right away *. Then the queen sat there, and hoped that he *l. 6* would come back. As he did not come, she went out to the gate, and looked about her. There was the teacher, just arrived at the door of the Cave *Pad-ma-ris*² by the Crystal Rock, and had gone in.

Now the queen reflected: "My heart is much wounded! Teacher, * here in the land of men I will drown the teaching for you [thorough- *Fol. 75 b* ly]. And surround it with fog!" Then she went back into the house, cut the leather bands in pieces, tore the trimmings, and scratched herself on many parts of her body, * as if there had been a fight. *l. 2* Then she groaned and wept, so that the servants came in. The servants enquired: "What ails the Queen? Why does she weep?" And the queen answered: "Something unheard of³ has happened to me! Go and fetch the King * out of the town from his walk!" *l. 3* With these words she sent the servants off, and the servants said to the King: "Oh King, the Queen says: 'Something unheard of

1 I, too arose from desire.

2 before *'aPhra-skar-pad-ma-can*.

3 Something unprecedented.

1.4 by men * has happened to me. The King must come quickly!"

On these words from the servants the King did not feel well, and he came to the palace. The queen lay there with her face downwards,

1.5 and wept. * The King said: "Oh queen, what ails thee that thou weepest so violently? If anything humanly impossible, as thou callest it, has happened, what *has* happened to thee? Weep not! Lift up thy head and speak!" Thereon the queen lifted up her

1.6 head * and did as if she could produce no voice, for sobbing. Then she spoke: "Oh King, thou hast paid a high price for the teacher whom thou hast raised from thy feet. Now when nobody was in the house, and he was invited to the meal, he seized hold of me *,

Fol. 76^a cut the ribbons and tore the trimmings. Here thou canst yet see the traces of his nails on my body!" Then the king and the servants said: "It is only right and proper to kill him. If we do not kill him *,

1.2 we must banish him. And if we do not banish him, we ought at least to fetch him out of the cave, close that fast with a seal, and drive him away!" The King said: "Even the most high-minded

1.3 men * have not yet driven the desires of the circle out of their hearts. Since this man has come here in order to seize upon the wife of his host, all later generations (literally: beings) will blame him in their verdict. For the overthrow of the *Bon*-teaching of the *Bon*

1.4 of the Svastika this is the hammer! We * were not rich in Virtue, as it was! I don't like it at all! However can it be possible?" As he had thus spoken, the King shrouded his head and wept. Al-

1.5 though the queen urged the servants on *, yet nobody ventured to touch the teacher's body. They would not even tread on his shadow. All were confused and as if drunken.

On the following day at noon, as the Master came to the dinner-

1.6 hour, no bird *sKnd*-sryan* went out to meet him, neither did the

Fol. 76^b beast of prey *Ris-bkra*, nor the antelope *Spu-sdug*, nor the horse

Can-shes, neither did the bull * *Khyu-mchog*, nor the dog *Rig-pa-can*, nor the prince with his sister. Neither did the royal couple,

1.2 the palace-gate, the servants * were confused and as if drunken. After the teacher had somewhat reflected, he perceived what "smoke" the queen had breathed out upon him, and returned to his own place.

As he went out of the door and looked about him he saw, that the beings that had otherwise approached him, were weeping afar

off, and were rolling about. * For the animals possess understanding. ^{l.3}
 Thereon he became quite sad, and after some reflection he decided:
 "I remain not here in this country." * So he put on his coat with ^{l.4}
 the magic letters, shouldered his bag of the *gTā*, took the pure
 horn¹ from *Hos*, forsook the place and went. As he ascended the
 pass of that country, * he uttered this curse: ^{l.5}

„I have lived according to Virtue; but although I have pro-
 claimed the *Bon*-doctrine of the Svastika,
 Were the stains of misery not cleaved, and the beings re-
 mained therein all alike.

Although the teaching here was diffused, it took no root,
 and perished again.

The consort of the King * is like poison, as burning fire. ^{l.6}
 May she receive the fruits of her deeds!

Since I am innocent,

I wish that here the *Bon* [teaching] may once expand."

Thus he spake, and went. Then he crossed over the Pass *, ^{Fol. 77^a}
 dived down into the valley, went farther, and saw a smith in a house
 by the road; he was making lances (*Ka-na* = kanaya?). Because
 it was already growing very dark, he went into the smithy door,
 and in the following words besought food:

"List, * ye are an able smith! ^{l.2}

Ye are a magic smith, who knoweth all!

Good are ye and clever!

Since yesterday have I tasted no food.

It is just dinner-time.

Allow me, within, to eat with you!"

When the smith * heard this speech, he said to his wife: "There ^{l.3}
 is a man standing at our door, of very gentle speech, who begs for
 food. Just look out who he is, and how he seems to thee!" The
 smith's wife looked out and said: * "Not only his speech is gentle, ^{l.4}
 but also the cut of his face is good, as if he were a *gShen-rab*!"
 When she said that, the smith stopped his forging, greeted [the
 guest] respectfully *, invited him to come in, and set food before ^{l.5}
 him. The *gShen-rab* prayed and came in.

¹ an instrument for withcraft.

When the teacher had gone away again, the smith returned to his work in the smithy. As a golden bar (or box¹), that was to
 1.6 be wrought * had got lost, the smith's wife said: "Since nobody else has been here, the *Bon-po* of this morning has stolen it! He has not got far yet. Run quickly!" The smith's heart ached; but
 Fol. 77b he tied his blacksmith's knife to his side * and ran off. On the further side of a pass, [hurrying] head over heels, he came up with [the Master] and said: "After having led thee into my room, I invited thee to savoury food. But thou, after having accepted [my invitation] hast in gratitude stolen my costly gold! Thou rogue!
 1.2 I shall now hew thee to pieces!" Therewith he tore his blacksmith's knife out hastily, and was about to stick it into the *gShen-rab*. The Master had no time whatever to justify himself. They were in
 1.3 the midst of the strife. But as the Master * was quicker than the smith he had on his part, without any harm happening to him², seized the right as well as the left hand of the smith firmly, and spoke to him:

- „When I at the court of King *Dañ-ba-yid-rins*
 As holy priest resided
 1.4 I have not with the queen * '*aGu-liñ-ma-ti*
 The sacred (original) true oath violated,
 And nought of uncleanness committed.
 Also have I now too, in this affair of the smith's
 [Hospitality not violated]
 And in the bar made of costly gold
 1.5 The sacred * (original) true oath not broken.
 Since I take nought that has not been given,
 So may, to fulfil this being's lust,
 This blacksmith's knife, drawn against my life,
 Become transformed into gold!"

On having said this he touched it with the point of the horn
 1.6 from *Hos* *, and the blacksmith's knife became of gold throughout. Then the smith felt ashamed of himself, and appeared as if transformed. The teacher spake: "Thy golden bar has been found in

1. If the form of writing *shram-bu*, which also occurs, should be right, "a piece of unwrought gold" should be said, instead of "a box".

2. Without hatred or passion.

the stable manure by thy wife. * Am I such a *Bon-po*, who takes Fol. 78a what is not given? Or of that kind, that I would steal thy gold?" After having spoken thus, the teacher went on his way and the smith returned to his home.

About this * time King *Dan-ba-yid-rins* had shrouded his ^{1.2} head. In a dream it seemed to him, as if the sun had gone down. He was joyless, as if his heart had been torn out. When he had risen, he went to invite the teacher. But he was not in his place. That was empty, he had gone away *. The beasts of prey of that ^{1.3} country, the beasts of the chase, the domestic animals and the birds were all weeping, as they gazed towards the south. King *Dan-ba-yid-rins* felt so miserable, as if his flesh and bones were going to part asunder *. In the presence of the queen he lamented: "If the ^{1.4} divine Master does not speak, I wish to hear no other speech. I shall go far away, and call the teacher back. If he wishes to possess thee, I will give thee to him for good!" * After having spoken thus he ^{1.5} mounted his swift steed *Shugs-ldan*, and went off in pursuance of the teacher.

After having overcome three passes and three valleys, he happened upon the teacher's footprints, and riding on he met a black man who was smiling *. The king said: "Man, thou seemest to be ^{1.6} pleased. What doest thou? Hast thou seen a man going along here?" Thereon the black man replied: "Lord, who appearest like a horse streaming with perspiration¹, * whom art thou in pursuit of Fol. 78b in such haste? From here a man has gone forth in great haste. I am happy because, on leaving he has given me this golden knife. Therefore I am happy and laughing!"

Now the king continued his pursuit in furious haste, and came up with [the teacher] at the Lion River (*Sin-ga*) *. The Master just ^{1.2} crossed the river with three strides. The sun was just going down. The king called loudly to the teacher, and beckoned him. He glanced back from the other bank of the river *. The black Lion ^{1.3} River is of great width, and very deep, and has great waves, so that the king could not get across. Neither a boat, nor a raft, nor a rope were to be had from the town, in spite of searching, as it was already growing dark. * Consequently he dismounted from his ^{1.4} horse, made a divine salutation and called:

1 most likely originally: Thou that sittest on a horse dripping with sweat!

- "O great *gYun-drun-gtsug-gshen-rgyal-ba*!
 To lead the beings of the circle to heaven,
 To spread knowledge of the *Bon*-doctrine of the Svastika *
 4.5 And to be my house-priest I had invited thee!
 Now thou desertest me. Whither wilt thou go?
 If thou desire my wife, I give her to thee as thy constant
 partner!
 4.6 Come and be once more my holy* house-priest!"

After he had spoken thus, the teacher from the opposite bank
 of the river called aloud:

- "O thou believing King *Dan-ba-yid-rins*!
 The being called woman is the strongest poison, the *Ha-la*
 [poison]
 Fol. 79a When it is drunk by a being *, he must soon die.
 The being called woman is the Rākṣaṣī of the Karma.
 If a being hold converse with her, he must soon die.
 The being called woman is the morass of hell.*
 4.2 If a being hold converse with her, he sinks into the morass.
 The being called woman is the prison of the circle of re-birth.
 He who soils himself with her, can attain no release.
 The being called woman is a torment of the devil.
 4.3 He who unites himself with her, suffers * endless harm.
 In my soul is no seed of sensual passion.
 If that is not in my soul, how could it arise in my body?
 The queen has put a hindrance¹ in the way of our being to-
 gether.
 4.4 What sinless one * could issue pure from thence?
 I shall not again return to the king's country.
 Seek for your priest from elsewhere, and exercise thyself in
 Virtue!"

After having spoken thus, the teacher hastened away *,
 4.5 without knowing whither. The king's strength was exhausted, his
 horse weary, his thoughts were spent, and his strength had reached
 its limit. It was growing dark, and as the darkness became dense,
 he fell asleep on the spot.

The smith, who had turned back, reached his home after sun-
 4.6 set *. His wife came to meet him: "Thou hast not perchance killed

¹ or: "an insult".

the *Bon-po*, who is able to overcome difficulties?¹ Our bar of gold has been found in the manure of the sheep-fold!" The smith answered: * "Until one has discerned everything, one should say nothing! Fol. 79b As [thou] to me didst say: 'The *Bon-po* has stolen it, run after him!' I came up head over heels with the *Bon-po*, after having crossed over a Pass. I drew out the black knife, and thought to hew him in pieces. Then he held the knife, as well as my hand, both right *; and I thought that the killing would now be done by the other side. I was afraid, and shook with fear. But the *Bon-po* wasn't thinking at all of killing. With a melodious voice he said:

* "When I at the court of King *Dan-ba-yid-rins* l.3
As holy priest resided,
Have I with the queen 'aGu-lin-ma-ti
The sacred true oath not betrayed,
And nothing unclean performed,
Also have I now too, in this affair * of the smith's l.4
[Hospitality not violated]
And in the bar made of costly gold
The sacred true oath not broken.
Since I take nought that has not been given,
So may, to fulfil this being's lust *;
This blacksmith's knife, drawn against my life, l.5
Become transformed into gold!"

Thereupon he touched it with the point of the horn form *Hos*, and our knife turned entirely to gold. Then I was greatly ashamed of myself, and could not raise my eyes *. Thereupon he said to me: l.6
"Thy bar of gold seems to have been found in the manure of the fold by thy wife! Am I perhaps a *Bon-po*, who takes what is not given, or who would steal thy bar of gold?" * That he said and Fol. 80a went on, and I returned home again." After having spoken thus, he shewed his wife the knife, and the woman was delighted* and l.2 capered about.

Next morning King *Dan-ba-yid-rins* thought perhaps the teacher might be yet on the opposite bank of the river, and looked about. As nobody was there, he mounted his fleet steed *Shugs-Idan*, went alongside of the water *, and made a halt at the town l.3

¹ or: who is hard to overcome. *

of the watermen and rope-makers¹. There man and horse took a meal. After the evil spirits (*gNyan-ba*) of the river's crossing had been driven away, he went across the river, and looked about
 1.4 him *, but nobody was to be seen. Then the king's heart fainted within him, he returned back across the river, reached the door of the smithy and asked: "Oh thou magic smith! Say, where *
 1.5 has the *Bon-po* gone to, who was with thee the other day? What good works hast thou done that he should have given thee the golden knife?" The smith said to the king: "Before me he did not say whither he would go. Neither do I know whither he has gone." *
 1.6 But because the smith wished to keep secret from the king that he had charged him with a theft, and was very much ashamed of himself that he had drawn his knife on this man, [he said]: "That he made me a present of the gold knife comes from my having been so good to him, and when he arrived, very tired, setting before him
 Fol. 80b a meal * of nine courses. I brought out a number of things and served him. For this I received the gift. Oh King, he is one born to be the Highest among men. To which caste does he belong? Where
 1.2 does his name belong to? * What is his name? Wherefore have you hurried after him so?" The king kept secret the affair with the queen, and said to the smith: "The caste of that one born to be the
 1.3 Highest among men is the caste of the *Srid-pa* * (rulers). He is an incarnation of the god *Saṅs-po-dbum-khri*. His name is *gYun-druoi-gtsug-gshen-rgyal-ba*. I hurried after him, because I wanted
 1.4 to invite him to become [my] priest. * But because he will not come, I hurry home now in despair!" After having spoken thus, he went away.

When he reached the palace, the people of that country question-
 1.5 ed the king *, and he answered: "When hurriedly following in his footsteps I reached the banks of the river *Sin-ga* at sunset. As I had just about caught him up that man took three strides on the
 1.6 water with his magic feet *, and walked farther on. As I could not get there, I called aloud and beckoned to him. When he threw [back] one glance, I made a divine greeting [to him], and begged
 Fol. 81a him to come back again *. But that one would not come, and spake the following verse:

¹ probably the men who work at the rope-bridge.

"Oh believing King *Dak-ba-yid-rins*,
The being called woman is the strongest poison, the *Ha-la*
poison.

When it is drunk by a being, * he must die at once. l. 2

The being called woman is the Rākṣaṣī of the Karma.

If a being hold converse with her, he must soon decay.

The being called woman is the prison of the circle of re-birth.

If a being approach her, he can find no release. * l. 3

The being called woman is the morass of hell.

Who approaches her, is sucked down by the morass.

The being called woman is a torment of the devil.

He who unites himself with her, suffers never-ending *
unhappiness. l. 4

In my soul is no seed of carnal lust.

If that is not in my soul, how could it arise in my body?

The queen has laid a hindrance in the way of our association.

Is it not so? How could a human being * issue pure from l. 5
thence?

I shall not again return to the king's country.

Seek for your priest from elsewhere, and practise Virtue!"

After having spoken thus, the teacher hurried away without leaving a track behind. On the following day the track was lost, and although I took pains to search, * it was not to be found. I was l. 6
at my wit's end, and my strength exhausted; the man was used up, and the horse weary. Now I have come back!" thus he spake. Also the people of the country became troubled in their minds. *

At that time the Master *gYuh-druk-gtsug-gshen-rgyal-ba* Fol. 81 b
had reached the forest of Mount *gTsug-rum-dbar-ba*. While he was in meditation there, the gods and Nāgas of that country assembled together, and brought help * and assistance(?). The ape-bodhisattvas l. 2
of that mountain collected fruits and medicinal herbs, and brought them to him. The goddesses and Nāginī offered sacrifices, and performed circumambulations.

There * the Master discerned in his soul (abhijñā) what men in l. 3
the world were speaking. He looked around, and in the six provinces of *Hos-mo* the people were saying: "If we examine ourselves thoroughly, it appears that we are sinning *. The Master's pupils l. 4
cease to give alms. Obedience to morality is in disorder. The keeping of an oath is a thing of the Past. If the teacher himself does

1.5 such things, then is the [doctrine] called the *Bon* a lie." * Since it appeared to him as if they committed manifold sins, the teacher became troubled in his mind. He meditated on it, how that could be altered, and came to the decision to speak thus to the Nāga. *Nag-po-bsgrub*: "Thou must cause cancer in the body of queen
 1.6 *Phya-ra-āgu-liñ-ma*-tiñ*. If she is greatly tormented through this disease she will send for a magician and caster of lots. He will cast lots for the queen, but the lots will give no answer. Then people will say: 'Thou hast insulted and cursed a man, who is not to be
 Fol. 82a overcome, neither by mouth nor by hand *. As a punishment for that this illness has come. Since it can be healed through nothing else, let that man and *gShen-rab* come. If thou with sincere words *
 1.2 dost make a great confession, thou canst be healed!' If the queen confirm that with an oath, the *Bon*-[teaching] can again be spread". When the Master had discerned this, he gave up his meditation, and pronounced the arch-exorcism on the black Nāga *:

1.3

Sa-rim-rgur-mer-thebs-tva-la-
 Chu-pur-du-sgo-hed-trañ-trañ!"

After having uttered these words thus 108 times, he put his hands into the attitude (*mudrā*) for calling hither, viz. two fists. Then he
 1.4 bent two fingers *, and drew him forward. Thereat all the towns belonging to the black Nāga, that dwelt under the root [of the mountain] tottered. Then the black Nāga named '*aDsin-pa-lag-maṅs*, that dwelt near the Master, and like a black spider had 360
 1.5 arms and legs * and one eye in its forehead, appeared before the Master, who had brought it into his power. Poisonous spittle was dropping from its mouth. As the teacher feared that it might spring upon him he put both his fists into the attitude (*mudrā*) called
 1.6 binding, in order to bind him *, and set both his fists one on the other, so that the Nāga could not stir itself anymore, and said to the teacher: "What have I done to thee, that thou dost not leave me in my own place, and drawest me hither through strong incantations, and callest me? What has happened to thee? What am I to do?"
 Fol. 82b Thus it spake and looked enraged about it. * The teacher spake: "Thou dwellest at the root of the mountain, and I live on the slope of the mountain. So we are brothers, united by the place. An enemy of mine has arisen, who has turned all my disciples away from me. *
 1.2 There is nobody who has greater power and skill than thou. There-

fore give me a promise, oh thou son of the black Nāga!" After having spoken thus, he repeated the arch-exorcism one hundred [and 8] times, and poured out a *gTor-ma* sacrifice of different kinds of flesh. When the Nāga was exorcised by means of the arch-formula, (or: when his appetite was satisfied),* the Nāga was greatly pleased and 1.3 spoke: "Oh man and comrade, thou who art united with me through the place of abode, where is the enemy who has destroyed the teaching? I will send the cancer disease to lay hold of him!" * Then 1.4 the teacher rejoiced greatly, and spake to the Nāga: "Oh thou son of the black Nāga, full of power and strength! The enemy who destroyeth the teaching lives in the six provinces of *Hos-mo*, in the eastern continent*, in the palace 'aBar-ba-rtse-dgu, and is the 1.5 queen named 'aGu-lin-ma-ti. Lay hold of her with the cancer disease, and bind her till I unsay!"

After having spoken thus, he gave up the (*mudrā*) attitude of binding * and let [the Nāga] free. This son of the black Nāga 1.6 went in nine leaps to the six provinces of the land *Hos-mo*, went into the palace 'aBar-ba-rtse-dgu, and sprang upon the pillow on which 'aGu-lin-ma-ti lay. After having gradually got her into his power, he slid down through her mouth*, and seized her heart Fol. 83a on the border between black and white. By means of his many members he filled all her veins. In this way the queen was brought under the power of the Nāga, and bound. When the queen awoke* her body was as if burnt up, and her heart was sad. Although 1.2 she cast lots and spake incantations, she did not become better. After one or two years the king and his subjects recognized that it would mean great distress, should the disease continue¹. The king, the prince and princess spread her couch with tears*.

At that time the Master dwelt on the mountain *gTsug-ri*-1.3 'abar-ba, and let an emanation proceed from him, that transformed itself into the witch and fortune-teller *Kun-shes-thaṅ-po*². She went into the king's country*. The townspeople all cast lots, and 1.4 she was so clever, that she could explain every argument for possible deviations from the customary uses by the king, and the entire

1. or if *madze* is to be read instead of 'adzer, that with leprosy much suffering is connected.

2. could also be rendered: "The teacher transformed himself into a sooth-sayer" (or a sorceress; gender uncertain). In the *Padma-thaṅ-yig* Śrīdevī is transformed into a fortune-telling woman.

Samsāra (circle). The king commanded the fortune-teller through
 4.5 a courtier * to be brought before him, and so the witch and fortune-
 teller Kun-shes came into the palace of 'aBar-ba-rtse-dgu. The
 king, father and mother, the two children, prince and princess
 cast lots. Those following after (i. e. the servants) were sent outside
 4.6 the door. * Then he spoke to the soothsayer: "This my wife has
 been seized by such a horrid disease. What fault has she com-
 mitted? How can we get the devil out of her? Which *gTo* can heal
 her? Canst thou heal her? Then I will let you share land and
 Fol. 83b fields with my children!" * Thereupon the soothsayer made ready
 her ninefold apparatus for fortune-telling, cast the lot and spoke
 prophetically to the king, to father and mother: "Your consort
 has been seized upon by the demon of the cancer disease. Because
 she has grossly calumniated a man, who neither by mouth nor by
 4.2 hand can be overcome * therefore is this disease come upon her in
 punishment. Neither at present nor later on can she be healed by
 anything whatever [except the following]; The teacher *gShen-rab-*
 4.3 *myi-bo* and the insulted man must both be invited. * And if then
 it does not come to a reparation and confession, nothing whatever
 will later be of avail to make her better!" Now the more the king
 shewed great eagerness, all the more did the queen deny, and con-
 fessed to nothing. *

4.4 * Thereupon the king commanded his suite, the prince, princess
 and many servants to go to the southern kingdoms of the world
 to search for the Master, and sent them all off. But the king *
 4.5 himself mounted his chariot with the four wheels of copper, and set
 out with music and many servants for the western kingdoms of
 4.6 the world, to invite the teacher *gShen-rab*. * Having arrived in
 the country of 'Ol-mo-luñ-rins, he circumambulated the teacher,
 offered him divine greetings and sacrifices, and spoke: "O *gShen-*
rab-myī-bo, thou Light of the teachers, my wife is seized with the
 Fol. 84a disease cancer. * She could through no means be healed. Now
 the soothsayer *Kun-shes-thaṅ-po* has cast the lot and said: "She
 can be healed, if the Master *gShen-rab* be fetched to her, if sacrifices
 be offered him, and if she make a full confession with her mouth. *
 4.2 O Light of the teachers, come to us for the salvation of the beings!"
 Thereupon *gShen-rab* spake: "Ye five great *gShen*, [my] lecture
 on the five *Bon-po* is completed, beyond all question. Now go ye,
 4.3 and close the gates of the five-fold road of the circle! * I have some-

thing important to undertake on behalf of the beings. I must travel together with the king, who invites me, to an eastern kingdom of the world. Ye myriads of disciples from 'Ol-mo-luñ*-riñs, till my L. 4 return offer unceasing sacrifices! Watch over the doctrine as your innermost possession!" After having spoken thus * he mounted L. 5 the golden eight-wheeled chariot, and drove away surrounded by much escort and manifold musicians. After having crossed the black *Gyim-shañ* river, they came into the six provinces of *Hor-mo*. * L. 6

The gods of the heavens, the men of the mid-realm, and the Nāgas of the earth offered divine greetings and sacrifices to the teacher. The birds, the beasts of prey and the animals of the chase * also proffered divine greetings and sacrifices. After the queen also Fol. 84b had made offerings of divine greetings and sacrifices, he took his way into the palace, 'aBar-ba-rtse-dgu. There he was regaled with manifold delicious dishes. * *gShen-rab* being full of wisdom he L. 2 spake, in the interest of the beings' salvation, although he had clearness of vision in his mind [as to the true state of things]: "Where does my pupil, *Zur-phud-can*, the little cherub-boy perform his meditations? Have ye no tidings? * What is he doing besides? L. 3 Bring him [I pray] before me!" Upon this speech of the Master's the king reflected, felt ashamed, and could not tell the story exactly. Because he had sent out his children *, the prince and princess L. 4 to search for him, he hoped yet, and said to *gShen-rab*: "The little cherub-boy, as well as my children, brother and sister have gone off to perform something of importance. Within three days * they L. 5 will return, O *gShen-rab*, and appear before you!" Just at noon on the third day the children returned with their numerous escort, and the king enquired of the children. The children replied: * "We L. 6 have been in all the kingdoms of the world and everywhere, have searched and asked everyone, but nobody had seen him. Then we were in despair, our strength gave way, and now we have come back, breathless!" * The king said: "If he was not to be found Fol. 85a in so many kingdoms, he is dead, and his corpse has been devoured by the birds." Thereupon he wept, and from his eyes there dropped tears of the size of barley-corns and peas. * As then the stream of L. 2 his tears dried up, he went in front of his children and offered *gShen-rab* salutations, circumambulated him and offered sacrifices. Then *gShen-rab* spoke: "So you children have arrived, * Where has my L. 3 cherub-boy gone to?" Thereon the king answered: "O *gShen-rab*—

my-bo, thou Light of the teachers, the story, whither the little cherub-
 4.4 boy has gone, is known to the queen *Phya-ca-dgu-lin-ma*-ti*. Vouch-
 safe to listen to her story!" When he said this, father and children
 arose and went to the queen.

The king spoke: "O queen! Concerning the coming of the
 4.5 bad illness * and the sentence of the fortune-teller the day before
 yesterday, hath the Master spoken: 'In my soul is no seed of carnal
 lust!

If it be not in the soul, how could it arise in the body?

To our being together the queen has laid a hindrance;'

4.6 Thus has he spoken *, and it is certain that *that* man has no
 sensual passion. Because that man lived like one who has bound
 himself to renounce the lie, it is certain that he has spoken no lie.
 Oh wife, it is difficult for thee to accuse the Master. Hast thou not
 Fol. 85b done him gross injury? * If thou now dost offer a divine greeting
 before *gShen-rab* and with words of truth dost make confession,
 this horrible disease will heal!" In the same way as the father,
 4.2 the children * too spake to her urgently. The mother reflected
 awhile and thought: "What could compare with that, if I were
 healed of this terrible disease?" Then she promised to tell every-
 thing truthfully.

Now the king invited *gShen-rab* to come in, to seat himself on
 4.3 the costly royal throne, * and prepared the various sacrificial vessels.

All beings assembled. Then the queen was led in, and induced to
 speak before *gShen-rab*. After having sacrificed divine greetings *
 4.4 to him, the queen spoke to *gShen-rab*: "O *gShen-rab-myi-bo*, thou
 Light of the teachers! Am I mayhap a being, in whom no longings
 4.5 whatever arise? The teacher *gYun-druñ-gtsug-gshen*-rgyal-ba*
 was handsome, wherever one looked at him! What he said was so
 true! Then the longing for him became strong in me! Might my
 petition be granted? One morning I sought an opportunity. I sent
 4.6 the king for a walk in the town. * The children, brother and sister,
 I sent out to play. The servants I sent off to pleasure (sing). Then,
 when I met him alone, I invited him to the royal (king's) seat. As
 Fol. 86a I felt a strong love for the teacher I said: * O Master, all beings
 exist through this act [of passion]. If others had not done the same,
 how wouldst thou thyself, oh Master, have come into existence?
 That is what I said, and took hold of his person. The Master was

greatly shocked *, trembled all over and said: "If the servants^{L.2} hear of it, the teaching will be ruined. I must close the outer door and will return! Then he went out. I sat there. The door was closed. When I went to the door to look out [I perceived] that he did not wish to come *. He had reached the door of the rock-cave, and^{L.3} was gone. Then my heart ached; and I have concocted this pack of lies, and calumniated him. On account of this wickedness the Master could not remain * near us, but went away to wander about^{L.4} in the southern countries. The king went after him, and invited him again. But he would not come! On me a curse has been fulfilled. O *gShen-rab-myi-bo*, thou Light of the teachers *, all these^{L.5} sins I have committed consciously. I have reflected on them, could the cancer disease, that has seized on me, be the punishment for them? And I feel in my heart [that it is so]¹. O *gShen*-rab-myi-bo*,^{L.6} thou Light of the teachers, the children have searched for the lost teacher in all kingdoms. They have not found him. Where has he gone to outside? O Master, what can be done to heal my disease?" When the queen had spoken thus * *gShen-rab* rejoiced over Fol. 86b the confession she had made of her calumny. The king too, rejoiced greatly. But the people assembled there said: "If it be not possible to that man, the teacher, how is she then to become clean?"* Then *gShen-rab* spake: "O queen, when thou wast born with a^{L.7} human body, a great measure of misery became thy portion. Because [in thee] the lusts circulated like water, thou hast felt evil desire towards the teacher; * because anger burned like fire, thou^{L.8} hast been able to pour forth such slander! When we have fetched the teacher hither, and thou dost not fulfil the oath to its very root, and dost not make confession before his face *, the cancer disease^{L.9} cannot be healed. I will now meditate thereon, whither the little cherub-boy has gone, and by mean's of abhijñā look around after him until I know it!"

* Thereupon the teacher meditated, then he knew [everything]^{L.5} by means of abhijñā, and saw him. He spake to the attendants: "The little cherub-boy has gone into the midst of the southern country '*Od-phugs-dgā-ldan*, out of desperation because the queen has slandered him * falsely in a gross manner. On the^{L.6} slope of the mountain *gTsug-rum-ābar-ba*, in a monastery shaded

1 The rare word '*aphrig-pa*' is always used here in the sense of "to feel".

by the forest around, there where no man can stand upright, he
 Fol. 87 a is meditating. * The gods and Nāgas afford him assistance and
 protection. The goddesses and Nāginī bring him cleansings and
 sacrifices, and circumambulate him. The ape-svastikasattvas
 1.2 fetch him medicines and fruits. * So he appears to live in peace
 and happiness. Oh *gYu-lo*, thou son of the *gSas*, mount the blue
 dragon-horse and go, and call him hither!" As *gShen-rab* had
 spoken thus, the king rejoiced very much, that the Master was yet
 1.3 alive. * He sprang about and laughed.

Then *gYu-lo* mounted the dragon-steed and rode away to
 call him. He reached the forest of *gTsug-rum-'abar-ba*, and met
 1.4 there the little cherub-boy. * When the dragon-steed recognized
 his master, he circumambulated him, and licked him with his tongue.
 The son of the *gSas* said: "The queen, who has slandered thee, is
 seized with leprosy. This is the punishment for having calumniated
 thee; this was also recognized by the fortune-teller *Kun-she**-
 1.5 *thañ-po*. The mistress of the lots recognized that. Now since [the
 queen] has made her confession before *gShen-rab* with sincere words,
gShen-rab spoke: "The oath must be fulfilled from the very root!
 1.6 And since the little * cherub-boy sits in the monastery of Mount
gTsug-rum-'abar-ba, fetch him hither! Now I am here, and beg
 thee to go thither!" As he thus spake, the teacher too, rejoiced
 Fol. 87 b greatly *. "So I have been meeting joyous men and animals! I have
 heard good tidings. So this is what has happened to the queen. Since
 the Master *gShen-rab* is a god, why then should I not come?"
 1.2 Thus he spake and went *. One hundred minor gods and one
 hundred little Nāgas, one hundred goddesses and one hundred
 Nāginī, the kings of the apes as well, that were svastikasattvas,
 accompanied the teacher. He mounted the dragon-horse and rode
 1.3 to the six provinces * of *Has-mo*. Then there came out to meet
 him: *Skad-snyan*, the bird of that country; *Ris-bkra* the beast of
 prey of that country; *sPu-sdug*, the antelope; *Khyu-mchog*, the ox;
 1.4 *Can-she*, the horse; nad *Rig-pa-can*, the dog *. They all circum-
 ambulated him and offered him divine greetings and sacrifices.
 The king with father, son, retinue, many disciples and people
 1.5 of that kingdom went out to meet him *, circumambulated him
 and offered him divine greetings and sacrifices. Then the little
 cherub-boy with his attendants circumambulated the Master
 [*gShen-rab*] and offered him divine greetings. After that the

gods, Nāgas * and apes from the *gTsug-rum-ābar-ba* mountain *l.6*
went back again.

Then king *Dañ-ba-yid-rins* was astonished and said:

"This great one among men, who has never violated an oath,
Goes to an unfrequented country, void of men, and is en-
compassed by the love of gods and Nāgas. *

The animals, the apes become believing, and bring him
balsam and fruits. Fol. 88a

On the other hand the queen, who dwells in the sphere of
unbelief and errors,

Is seized with horrible leprosy in the midst of the town where
she dwells. *

Where, think ye, can the queen, who has repeatedly over-*l.2*
stepped the holy walk,

Find occasion to meet with the [holy] man?"

Having spoken thus, he touched the teacher's feet with his
forehead, and offered him divine greetings. Then he begged to
be allowed to take his seat below *gShen-rab* *. All men and beings *l.3*
in that land rejoiced greatly, when they heard that the lost teacher
was found again, and assembled together like a cloud. *

At that time the queen was induced to make her confession *l.4*
before the teacher. The queen was clad in rags of *Ci-byer* (?);
she had thrown over her a cloak of goatskin. Her hair had fallen
out, and ulcers * covered [the bald places]. Hands and feet were *l.5*
lame. In her hand she bore a pail for roses and different flowers.
Being supported right and left by her children, she circumambulated
the teacher, and strewed him flowers. Although she could not
look at him with her eyes *, she touched his feet with her forehead. *l.6*
With her face on the ground she said:

"Because in former lives I have done evil, I received the evil
body of the woman.

Now out of evil thoughts I have postured love to you.

From evil behaviour have I seized on the teacher's * person. Fol. 88b
I have done great wrong; that I regret; that I confess be-
fore the divine teacher.

That my body is filled with the bad disease of leprosy
[Comes thence that] I have touched the body of the divine
teacher, and have sinned.

I have greatly erred; that I repent of, that I confess before
the teacher himself *.

1.2 Evil thoughts arose in me, and my heart was aching!
Then I mocked at the teacher, and caused the ruin of the
teaching.

Lie and deceit I piled up, and strewed gross slanders abroad.
Through that my body became filled with leprosy.

1.3 I have greatly erred; that I confess before the divine * teacher.
O thou in many lands 10 000 times great teacher and god!"

As she had spoken thus she laid both her hands together on
her forehead, threw herself on the ground and wept. Also the
royal children, brother and sister wept; also the people collected

1.4 there * wept; from *gShen-rab*'s eyes tears started, and *gYun-drun-
gtsug-gshen-rgyal-ba* felt great compassion with the queen. *

1.5 * Then a magic circle (literally: frontier) was drawn with
many objects. In a gold and silver pail various salves and grains
of corn were mixed together with the milk of the red cow, and placed
on the queen's cushions. In the meantime the [poem] *Klu-sgrub-*

1.6 *pai-snyin*-po* was uninterruptedly repeated. When the mudrā
of the "calling up" was acted, and in this way the Nāga was called
forth, the Nāga [within her] moved, and the queen moaned *tser-*
Fol. 89a *tser!* "Then the teacher spoke: "Evil Karma, evil body *, evil soul,

evil sickness! Oh thou sick queen! In thy lamentations raise up
thy head, and offer me divine greetings, as well as thou canst!"

1.2 Although the queen to the very limit of her patience had pains in
her lungs, and at her heart, just as if they were being torn out *

1.2 yet she raised herself up with difficulty. Because she could not look
the teacher in the face [for shame], she looked at the tip of her nose.
Then she bowed her head and offered three divine greetings. There-

1.3 upon she fell down in a swoon. The teacher then said: * "'aDzind-
pa-lag-maṅs, thou son of the black Nāga, I am *gYun-drun-gtsug-
gshen-rgyal-ba*, thy brother! Let the queen go free! Wilt thou

1.4 not come, to meet me at the door?" * Then once more he assumed
the attitude of the mudrā of "calling up", and much blood came
out of the queen's mouth. After that came much yellow water,

1.5 and after that much matter. Last of all a black spider *, as large
as a shoe, came out of it. The king, father and son were also afraid,
and thought of fleeing. The Master spoke: king, father and son,

1.6 be not afraid, flee not! Sacrifice with this ointment! * If you ladle

the ointment out of the golden pail with the silver spoon, and syringe the spider with it, the many members of the spider, whose body has already come out, will shine like rays of the sun in the queen's body." In consequence of the elixir-ointment's excellence the spider * gradually increased in size, till it was as large as a young kid. There-^{Fol. 89b} upon the queen awakened from her swoon. But whenever the spider moved, she groaned aloud: "tser-tser!" The Master fettered [the spider] by means of the mudrā of binding, and the spider * could not^{l. 2} stir any more. Then *gShen-rab* stood up, spat three times on the black Nāga, and spoke: "Without causing pain to this suffering being, tormented by Karma, * let [thy] members again become^{l. 3} united with thy body! From now henceforth leave her soul also in peace!" And while spitting three times on the queen, he spoke: "May the many members of the Nāga depart from the body of this sinful being, tormented by Karma *!" Since the saliva of *gShen-rab*^{l. 4} is like to nectar, the outstretched members of the Nāga went out of all the queen's * veins. They rolled themselves around the Nāga's^{l. 5} body like a bundle of weapons taken in conquest. Then the Nāga also listened to *gShen-rab*'s address. Because it had been touched by his saliva it was in a very peaceable * frame of mind and said^{l. 6} to *gShen-rab*: "Henceforth I will do no harm anymore to the beings. Rather will I seek to help them!" Thereupon *gShen-rab* gave the Nāga a name, and named him *dGe-snyen*-zhi-ba-skyes*. Then^{Fol. 90a} the mudrā of binding was unloosed, and the Nāga went leaping back to [its] country.

Now the queen was again established in the palace [as mistress of the house] and *gShen-rab* * and his companions returned to^{l. 2} their former rock-cave. On the following day at noon, the beings who filled the splendid residence, assembled before *gShen-rab*. Sacrifices were offered, and much was spoken of pupils * who had^{l. 3} violated their duties, and of the * decline of good morals. *gShen-rab* spoke: "O king, is thy consort cleansed from her stains of sin, or not? * Was she entitled to the disease, or not? We must make^{l. 4} an examination!" Then *gShen-rab* squirted milk and ointment on the ground, and offered a divine greeting to *gShen-lha-ōd-dkar*. When *gShen-rab* * came down from the [place of sacrifice], lotus^{l. 5} blossoms with 108 petals grew up under his right and left foot. As the teacher upon this offered a greeting and descended, lotus blossoms with 42 petals * rose up. Now when *rMa-lo* and *gYu-lo*^{l. 6}

offered a greeting and descended, lotus blossoms with 25 petals grew up. When the king offered a greeting and descended, lotus blossoms with 8 petals * grew up. Now when the queen offered a greeting and came down, no flowers grew up behind her (in her footprints); on the contrary the former blossoms faded on being touched by her foot, and because as if scorched. But as the royal children *, brother and sister, offered a greeting and came down, lotus blossoms with 5 petals sprang up. Thereupon *gShen-rab* spoke: "It seems, that so far no human being has existed with greater stains of sin than the queen *. Although the black Nāga has departed from her body, and she is [so far] healed, yet all is not yet set in order as to the departure of the eaten [Nāga] and the traces of his attack. Neither is the leprosy yet healed. Because the queen during her lifetime has brought the *Bon*-teaching * almost to annihilation, it appears that she has not yet performed [sufficient] penance. What sins lie on thee?" Thereupon the queen reflected: "During my time the *Bon*-teaching * has been almost exterminated. This hideous disease has seized upon me. In the footprints of the children, brother and sister, 5 petalled lotus blossoms have grown up, while nothing has sprung up in mine. All the flowers touched by my foot on my way back shrivelled up." In this way she became conscious of her many and great sins * and of much evil Karma in her. Then a violent pure repentance arose in her, and she became so sad, that her body almost perished. She touched the feet of *gShen-rab* with her forehead, offered seven divine greetings and said: *

Fol. 91a "O *gShen-rab-myi-bo*, thou Light of the teachers!
Concerning the evil deeds, that I great sinner have committed,
What must I do, to cleanse the stains of sin?
What must I do, to be healed of this hideous disease?
1.2 What must I do, in order to give the Master joy *?"¹

gShen-rab answered: "Whoever once in former times was born in the lowly body of woman, did great penance and attained to absolute truthfulness, will put off the body of woman *. Whoever then has attained completion in the body of a goddess, will in a Nirmāṇakāya seek the welfare of the beings in the world, and remain through inconceivably long ages. Afterwards

¹ I. e. to become reconciled with the Teacher.

In order to accomplish thy cleansing, thou hast unburthened thyself through a great repentance *, and the purpose of my words ^{L.4} is verily fulfilled. Now in order to be cleansed from the stains of body, word and spirit, thou must at once call upon the names of the 300 goddesses of the Past, Future and Present, * and must ^{L.5} greet them. In this way all stains will be cleansed, thou wilt once again become reconciled with the Teacher, and healed of this horrible disease!" Thus spake *gShen-rab*, and thereupon the queen besought: "I am * shackled by the stupidity of the animals which ^{L.6} I share. I cannot know one single name of the 300 goddesses!" Thereupon *gShen-rab* spake: "That is very true!" * After the queen's ^{Fol. 91 b} body had been bathed with spices and medicines and strewn with the elixir of incense, *gShen-rab* repeated the names, and the queen strewed flowers simultaneoulsy and offered a divine greeting to every name. *

^{L.2 empty}

- Greeting to * *bDer-grub-ma*, the goddess of infinite space! ^{L.3}
- " " *dByiñs-phyug-ma*, the goddess of infinite space!
- " " *gSal-khyab-ma*, the goddess of infinite space!
- " " *Kun*-shes-ma*, the goddess of infinite space! ^{L.4}
- " " *Don-grub-ma*, the goddess of infinite space!
- " " *Thogs-myed-ma*, the goddess of infinite space!
- " " *Zhi-bai-ñan-can-ma*, the goddess of infinite space! *
- " " *Kloñ-drag-poi-rdzu-āphrul-can*, the goddess of infinite ^{L.5} space!
- " " *Grub-pai-gzi-brjid-can*, the goddess of infinite space!
- " " *'aDren-pai-thugs-rje-can*, the goddess of infinite space!
- " " * *sTobs-kyi-phyug-rgya-can*, the goddess of infinite space! ^{L.6}
- " " *Shugs-kyi-dbyiñs-rgrol-ma*, the goddess of infinite space!
- " " *Yid-kyi-rdzu-'aphrul-can*, the goddess of infinite space!
- " " *bDal-pas-kun-khyab-ma*, the goddess of infinite space!
- " " *Grub-pas-kun*-hgrub-ma*, the goddess of infinite space! ^{Fol. 92 a}
- " " *gSo-bas-yoñs-su-'athso-ma*, the goddess of infinite space!
- " " *gSos*-pas-kun-'akhor-ma*, the goddess of infinite space! ^{L.2}
- " " *Grub-pai-gter-ldan-ma*, the goddess of infinite space!
- " " *Man-ñan-kloñ-rtog-ma*, the goddess of infinite space!
- " " *gYo-myed-zhi-ba-ma*, the goddess of infinite space! *
- " " *Kloñ-lha-jir-sgrub-ma*, the goddess of infinite space! ^{L.3}
- " " *Kha-dog-rños-myed-ma*, the goddess of infinite space!

- L. 4 Greeting to *dByiñs-kyi-grugs-myed-ma* *, the goddess of infinite space!
- „ „ *Thsig-gi-mthā-'adas-ma*, the goddess of infinite space!
- „ „ *Don-gyis-dbyiñs-grub-ma*, the goddess of infinite space! *
- L. 3 „ „ *Nam-mkha-mthā-yas-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *gSal-ba-mthā-yas-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *Kun-'abum-mthā-yas-ma*, the Goddess of heaven!
- L. 6 „ „ *'Od-'abar-mthā*-yas-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *'Od-zer-'aphro-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *sGron-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *'aDu-shes-ma*, the Goddess of heaven!
- Fol. 92 b „ „ *Yoñs-su-khyab-ma* *, the Goddess of heaven!
- „ „ *Kun-shes-'abyed-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *mTho-gcud-blo-lan-ma*, the Goddess of heaven!
- L. 2 „ „ *'aJig-rten-rtos-mkhyen-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *Srid-pai-sris-mkhyen-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *sKal-pai-grañs-'adzin-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *'aByuñ-bai-rdul-mkhyen-ma*, the Goddess of heaven!
- L. 3 „ „ *Sems-can-sems-mkhyen*-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *Mun-pai-thsogs-'ajoms-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *'a Jig-rten-go-'abyed-ma*, the Goddess of heaven!
- L. 4 „ „ *mTho-ris-skas-'adzugs*-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *Thar-pai-lam-'adren-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *Thsogs-kyi-dgra-bcom-ma*, the Goddess of heaven!
- L. 5 „ „ *'Od-gzer-'abum-phrug*-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *Thugs-rjes-snyoms-mdzad-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *sGrai-bye-brag-can*, the Goddess of heaven!
- „ „ *gZugs-kyi-cho-'aphrul-can*, the Goddess of heaven! *
- L. 6 „ „ *Thabs-kyis-jir-mkhyen-ma*, the Goddess of heaven!
- „ „ *bDal-pas-yoñs-khyab-ma*, the goddess of space!
- „ „ *bsGrubs-pas-kun-grub-ma*, the goddess of space!
- Fol. 93 a „ „ *'aDus*-pas-kun-thsañ-ma*, the goddess of space!
- „ „ *mNyam-bas-dhyer-myed-ma*, the goddess of space!
- „ „ *bDal-pas-phyogs-myed-ma*, the goddess of space!
- L. 2 „ „ *bsDus*-pas-ris-myed-ma*, the goddess of space!
- „ „ *'aTsogs-pas-kun-thsañ-ma*, the goddess of space!
- „ „ *bsKyed-pas-kun-'abyuñ-ma*, the goddess of space!
- „ „ *gSal-bas-kun-gzigs-ma*, the goddess of space! *
- L. 3 „ „ *brJid-pas-mthsañ-lan-ma*, the goddess of space!

- Greeting to *mThsan-ma-jir-myi-sprul*, the goddess of space!
- " " *rNam-rtog-mthsan-myed-ma*, the goddess of space! *
- " " *mThsan-ma-yoñs-dañ-bral*, the goddess of space! 1.4
- " " *Kloñ-shes-bde-dañ-ldan*, the goddess of space!
- " " *Rig-pai-kloñ-na-gnas-pa-ma*, the goddess of space! *
- " " *Myi-gYo-bsam-gtan-ma*, the goddess of space! 1.5
- " " *gYun-druñ-sems-ma*, the goddess of space!
- " " *gYun-druñ-'ag-yur-myed-ma*, the goddess of space!
- " " *Ye-shes-zañ-thal-mo* *, the goddess of space! 1.6
- " " *Thugs-rje-khyab-bdag-ma*, the goddess of space!
- " " *Jir-sprul-thogs-myed-ma*, the goddess of space!
- " " *Gar-gshegs-stobs-ldan-ma*, the goddess of space! *
- " " *Man-ñag-kloñ-sgrom*, the goddess of space! Fol. 93b
- " " *Myi-yeñs-man-ñag-rtog*, the goddess of space!
- " " *Myi-dmyigs-shes-rab-ldan*, the goddess of space!
- " " *Nam*-mkha-mtha-ldan-ma*, the goddess of compen-1.2
sation! (or: indifference)
- " " *'Od-kyi-mdañs-ldan-ma*, the goddess of compensation!
- " " *Zer-gyi-mdañs-ldan-ma*, the goddess of compensation!
- " " *sMan-gyi-cha-mnyam*-ba*, the goddess of compensation! 1.3
- " " *sMigs-kyi-rgyun-'adren-ma*, the goddess of compensa-
tion!
- " " *sKal-pai-grañs-snyoms-ma*, the goddess of compen-
sation!
- " " *Srid-pai*-gzhi-snyoms-ma*, the goddess of compen-1.4
sation!
- " " *'aByun-bai-cha-snyoms-ma*, the goddess of compensa-
tion!
- " " *Sems-la-kun-mnyam-ma*, the goddess of compensation!
- " " **Ye-shes-spyan-gyis-kun-gzigs-ma*, the goddess of com-1.5
pensation!
- " " *sPrul-pai-sku-is-kun-'adul-ma*, the goddess of com-
pensation!
- " " *Byin-rlabs-sku-is-mtha-bzhi-gnon-ma* *, the goddess of 1.6
compensation!
- " " *bDen-bai-thsig-gis-nyes-pai-don-rnams-ston*, the goddess
of compensation!
- " " *bDud-rtsi-rgya-mthsos-'adod-pai-sems-can-skoñ*, the
goddess of compensation!

- Fol. 94a Greeting to **aDren-pai-chu-bos-thugs-rje-rgyun-du-spe*, the goddess of compensation!
- „ „ *sGron-mai-nyi-mai-ser-sems-can-snyom*, the goddess of compensation!
- 1.2 „ „ *dPag-myed-nam-mkha-kloñ-du-snyoms* *, the goddess of compensation!
- „ „ *Jir-yañ-myi-'abyed-mnyam-bai-cha-la-gnas-pa-ma*, the goddess of compensation!
- „ „ *dBus-dañ-mtha-myed-ma, snyoms-pai-thugs*, the goddess of compensation!
- 1.3 „ „ **Jir-yañ-ma-grub-ji-la-myi-gnas-pa*, the goddess of compensation!
- „ „ *Myi-chags-rtul-shugs-kloñ-ldan-ma*, the goddess of compensation!
- 1.4 „ „ *Myi-yeñs-nam-dag-gzugs-thob-ma* *, the goddess of compensation!
- „ „ *Myi-'agag-kun-kyi-sgro-gsal-ma*, the goddess of compensation!
- „ „ *Myi-sprul-kloñ-na-gnas-pa*, the goddess of compensation!
- 1.5 „ „ *Myi*-'aggyur-kloñ-na-brtan-la*, ? the goddess of compensation!

In this way the queen greeted the 100 goddesses of the Past. Thereupon her body became cleansed, and she was healed of the distress of disease. Her soul became full of Peace, and she loved all [beings] as her [own] children. Her speech became tranquil *, 1.6 and she never again uttered a harsh word.

Thereon *gShen-rab* named the names of the 100 goddesses of the Present, and the queen offered a greeting by name to every goddess.

- Fol. 94b Greeting to *Nam-mkhai-lha-mo-mdañs-ldan-ma* ! *
- „ „ *Srid-pai-lha-mo-kun-skyoñ-ma* !
- „ „ *'aByuñ-bai-lha-mo-kloñ-snyed-ma* !
- „ „ *rLuñ-gi-lha-mo-yañ-ba-'adegs-byed-ma* !
- 1.2 „ „ *Myei-lha-mo-gsal-bai-drod-snyom*-ma* !
- „ „ *Chui-lha-mo-bdud-rtsi-kun-ldud-ma* !
- „ „ *Sai-lha-mo-sra¹-brtan-ma* !

¹ or Sa ?

Greeting to	<i>Yum-chen-thugs-rje-byams-mai-gtso!</i>	
"	" <i>Ma-cig-'agyiñ*-bai-'od-'athso-ma!</i>	l. 3
"	" <i>rGod-icam-gtsug-gi-'od-'abar-ma!</i>	
"	" <i>Yum-cig-sa-trig-er-saṅs-ma!</i>	
"	" <i>Yum-chen-sa-'adzin-'od*-saṅs-ma!</i>	l. 4
"	" <i>Gar-icam-rin-chen-ma!</i>	
"	" <i>rGod-icam-yer-bu-sman!</i>	
"	" <i>gSas-icam-bra-ma!</i>	
"	" <i>gNas-icam-dbyig*-ma!</i>	l. 5
"	" <i>dBañ-gi-lha-mo-gnas-kar-ma!</i>	
"	" <i>sMug-mo-gzi-brjid-'od-du-ābar!</i>	
"	" <i>Nyi-ma-'od-du-snyoms!</i>	
"	" <i>sMug-nag-bdud-ādul-ma! *</i>	l. 6
"	" <i>dMar-nag-dbu-'adul-ma!</i>	
"	" <i>Mye-sgron-glog-lce-ma!</i>	
"	" <i>Ser-mo-ljañ-smug-zhi-ba-skyon!</i>	
"	" <i>'Od-zer-thsa-thsas-sai-sri-gcan-'adul! *</i>	
"	" <i>Drag-po-dbuñ¹-gyis-mar-po-btsan-khams-'adul!</i>	Fol. 95a
"	" <i>gNam-phyi-guñ-rgyal-bdud-rtsi-rños-grub-can!</i>	
"	" <i>lHa-phyi-guñ-rgyal-lha-mthu-rtags*-can!</i>	l. 2
"	" <i>Yi-phyi-guñ-rgyal-ye-shes-sgron-ma-can!</i>	
"	" <i>sMan-phyi-guñ-rgyal-la-sman-phran-'abum-sdud-ma!</i>	
"	" <i>dPal-gyi-lha-mo-bdud-bzhii-zil-gyis-gnon! *</i>	
"	" <i>Guñ-thsigs-gzhuñ-'adren-skar-mai-gza-bdud-'adul!</i>	l. 3
"	" <i>Nyi-zer-gsal-ldan-nyi-mai-slun-bdud-'adul!</i>	
"	" <i>Zer-chen-[d]kar-po-zla-na-nya-bdud*-'adul!</i>	l. 4
"	" <i>dMu-thag-dgu-'aphren-chuñ-nas-skye-'agro-gso!</i>	
"	" <i>Thog-ser-'od-'aphro-bar-chod-dgra-bgegs-'adul!</i>	
"	" <i>Thog-gi-lha*-mo-drag-'abar-ma!</i>	l. 5
"	" <i>Thog-gi-rgyal-mo-'abrug-sgra-can!</i>	
"	" <i>Thog-mda-[d]mar-pos-gnod-sbyin-'adul!</i>	
"	" <i>sPrin-bzaṅs-phyug-mo-bdud-rtsi-char-'abebs-ma! *</i>	
"	" <i>Gaṅs-kyi-mthu-mo-che!</i>	l. 6
"	" <i>gYui-na-bun-'athin-shags-'aphrul-mo-che!</i>	
"	" <i>gZi-mdaṅs-sku-brjid-ma!</i>	
"	" <i>gZi-brjid-'od-'abar-ma! *</i>	
"	" <i>'Od-zer-phyogs-beur-'aphro!</i>	Fol. 95b
"	" <i>sPrul-skus-gzi-brjid-jir-yuñ-mkhyend!</i>	

1 or dpun?

Greeting to	<i>gSo-bai-chu-bo-ma!</i>	
"	<i>rGya-mthso-chu-stobs-ldan!</i> *	
"	<i>'aBri-myig-dgu-skor-can!</i>	1.6
"	<i>Lu-ma-dgu-brugs-can!</i>	
"	<i>Chu-bo-dka-skyed-ma!</i>	
"	<i>Chu-bran-lag-'agrem-s-ma!</i>	
"	<i>Thugs-rje-sprin-phuñ-ma!</i> *	
"	<i>Byin-rlabs-char-pa-ma!</i>	Fol. 96b
"	<i>lHo-phyogs-kyi-lha-mo-sra-brtan-thsogs-ādzin-ma!</i>	
"	<i>rNos-grub-sna-thsogs-ma!</i>	
"	<i>Rin-chen-gter-ldan-ma!</i> *	
"	<i>sMan-gyi-bcud-ldan-ma!</i>	1.2
"	<i>rTsi-mdzod-ldan-ma!</i>	
"	<i>Sems-can-gso-bai-ma!</i>	
"	<i>Shes-rab-blo-ldan-ma!</i>	
"	<i>Mye-tog-mdzes-ldan-ma!</i> *	
"	<i>lHa-mo-brtan-byed-ma!</i>	1.3
"	<i>Thams-chad-brten-byed-shoñ-yañs-ma!</i>	
"	<i>'Og-gi-lha-mo-jir-yañ-mkhyend!</i>	
"	<i>Bar-gyi-lha-mo-*thar-bar-sgröl!</i>	1.4
"	<i>sTeñ-gi-lha-mo-smra-bsams-brjod-myed-thsig-dañ- smra-las-'adas-kha-dog-rños-myed-[d]kar-nag- che-chuñ-myed-pha-rol-phyind-pai-Yum!</i> " *	

In this way *gShen-rab* named the names of the goddesses of 1.5
the Present, and *'aGu-liñ-ma-ti* at the name of every goddess offered
a greeting. In consequence of this good deed her body became
normal once more, and the evil disease was healed *. The poison 1.6
of the black Nāga ceased to spread further, and the constant dis-
charge of matter and corrupted blood came to an end. The outer
misery, the ulcers, disappeared and healed. The hair and eye-
brows grew again, as far as necessary¹. The soul became tranquil,
and she loved all [beings] like children *. No seed of the five poisons Fol. 97a
was to be found in her heart anymore. Her tongue became peace-
able, and she spoke nothing harsh anymore. To all who belonged
to her retinue, she spoke words of peace. Then *gShen-rab* named the
names of all goddesses of the Future. * *'aGu-liñ-ma-ti* at every 1.2
name offered a divine greeting.

1 literally: after their measure.

	Greeting to	<i>Grub-pai-lha-mo-kun-grub-ma!</i>
	"	<i>Grub-pai-lha-mo-kun-shes-ma!</i>
l. 3	"	<i>Grub-pai-lha-mo-kun*-ldan-ma!</i>
	"	<i>Grub-pai-lha-mo-kun-'adrog-ma!</i>
	"	<i>Grub-pai-lha-mo-kun-thaṅ-ma!</i>
	"	<i>Grub-pai-lha-mo-kun-'adul-ma! *</i>
l. 4	"	<i>Grub-pai-lha-mo-kun-'adren-ma!</i>
	"	<i>Grub-pai-lha-mo-kun-dgā-ma!</i>
	"	<i>Grub-pai-lha-mo-kun-sdud-ma!</i>
l. 5	"	<i>Grub-pai-lha-mo-kun*-'adus-ma!</i>
	"	<i>ḡDal-pai-lha-mo-kun-khyab-ma!</i>
	"	<i>bDal-pai-lha-mo-kun-'adren-gtso!</i>
	"	<i>bDal-pai-lha-mo-mkha-dbyiṅs-ma!</i>
l. 6	"	<i>bDal*-pai-lha-mo-A-kar-bde-ldan-ma!</i>
	"	<i>bDal-pai-lha-mo-A-kar-Ha-drag-shugs-ldan-ma!</i>
	"	<i>bDal-pai-lha-mo-glin-grags-sgra-ldan-ma!</i>
Fol. 97 b	"	<i>bDal-pai-lha-mo-mṅa-che*-dḡaṅ-rdzogs-ma!</i>
	"	<i>bDal-pai-lha-mo-ram-shags-'aphrul-mo-che!</i>
	"	<i>bDal-pai-lha-mo-gcod-shags-'adwab-can-ma!</i>
l. 2	"	<i>bDal-pai-lha-mo-myi-yeṅs-tiṅ-'adzin*-can!</i>
	"	<i>Thugs-rjei-lha-mo-sprul-pai-sku!</i>
	"	<i>Thugs-rjei-lha-mo-gsal-bai-spyan!</i>
	"	<i>Thugs-rjei-lha-mo-snyoms-pai-thugs!</i>
l. 3	"	<i>Thugs*-rjei-lha-mo-snyan-pai-sgra-dbyaṅs!</i>
	"	<i>Thugs-rjei-lha-mo-bdud-rtsi-phyag!</i>
	"	<i>Thugs-rjei-lha-mo-'adren-pai-thabs!</i>
l. 4	"	<i>Thugs-rjei-lha-mo*-sgrol-mai-gtso!</i>
	"	<i>Thugs-rjei-lha-mo-phyin-pai-gzhi!</i>
	"	<i>Thugs-rjei-lha-mo-thar-pai-sgo!</i>

l. 5	"	<i>sPrul-pai-lha-mo-sgyu-'aphrul-dra-ba*-can!</i>
	"	<i>sPrul-pai-lha-mo-thabs-kyi-shags-pa-can!</i>
	"	<i>sPrul-pai-lha-mo-thugs-rjei-leags-kyu-can!</i>
	"	<i>sPrul-pai-lha-mo-gsal-bai-mye-loṅ-can! *</i>
l. 6	"	<i>sPrul-pai-lha-mo-mdzes-pai-rma-bya-can!</i>
	"	<i>sPrul-pai-lha-mo-snyan-pai-khu-byug-can!</i>
	"	<i>sPrul-pai-lha-mo-brjid-pai-gzi-brjid-can! *</i>
Fol. 98 a	"	<i>sPrul-pai-lha-mo-thar-pai-skras-lam-can!</i>
	"	<i>sPrul-pai-lha-mo-luṅ-rgyud-ṅes-par-'abogs!</i>

Greeting to	<i>sPrul-pai-lha-mo-bka-rgyud-che-bar-spol!</i>	
"	<i>Byin-rlabs-*kyi-lha-mo-La-chod-yoñs-su-grags!</i>	1.2
"	<i>Byin-rlabs-kyi-lha-mo-thams-cad-yoñs-su-rgyas!</i>	
"	<i>Byin-rlabs-kyi-lha-mo-bde-bar-don-dam-bsgrub!</i>	
"	<i>Byin-rlabs-kyi-lha-mo-rgyas-par-gsuñ*-rabs-ston!</i>	1.3
"	<i>Byin-rlabs-kyi-lha-mo-zhi-bar-sems-can-'adul!</i>	
"	<i>Byin-rlabs-kyi-lha-mo-bde-bai-ñes-thsigs-ston!</i>	
"	<i>Byin-rlabs-kyi-lha-mo-man-ñag-gi-ñags-rgyun-'adren!</i>	
"	<i>*Byin-rlabs-kyi-lha-mo-drag-pas-bar-chod-sgröl!</i>	1.4
"	<i>Byin-rlabs-kyi-lha-mo-thogs-myed-miur-du-byon!</i>	
"	<i>Byin-rlabs-kyi-lha-mo-dmigs-med-cir-yañ-gsal! *</i>	
"	<i>Byams-pai-lha-mo-kun-la-bu-ltar-sems!</i>	1.5
"	<i>Byams-pai-lha-mo-skye-'agro-gsos-kyi-gsos!</i>	
"	<i>Byams-pai-lha-mo-snañ-srid-gtan-la-'abeb!</i>	
"	<i>Byams-pai-lha-mo-ye-*srid-cha-la-'agod!</i>	1.6
"	<i>Byams-pai-lha-mo-dmyal-ba-rgyun-du-gcod!</i>	
"	<i>Byams-pai-lha-mo-zhe-sdañ-kloñ-du-zhi!</i>	
"	<i>Byams-pai-lha-mo-grañ-pas-thsa-ba-'adul! *</i>	
"	<i>Byams-pai-lha-mo-thsa-bas-grañ-pa-'adul!</i>	Fol. 98b
"	<i>Byams-pai-lha-mo-gnyis-thse-ba-nas-bde-guas-rnyed-par- byed-ma!</i>	
"	<i>Byams-pai-lha-mo-gnyis-'akhor-ba-nas-'thar-pa-'adren!</i>	
"	<i>*sByin-bai-lha-mo-ma-chags-stobs-ldan-ma!</i>	1.2
"	<i>sByin-bai-lha-mo-thabs-kyi-'adu-'adzi-spon!</i>	
"	<i>sByin-bai-lha-mo-'adod-pai-sdug-bsñal! *-med!</i>	1.3
"	<i>sByin-bai-lha-mo-ster-bai-blo-ldan-ma!</i>	
"	<i>sByin-bai-lha-mo-re-ba-dus-cu-skoñ!</i>	
"	<i>sByin-bai-lha-mo-sbyin-pas-'adod*-chags-'adul!</i>	1.4
"	<i>sByin-bai-lha-mo-thsad-med-rgya-cher-'agyed!</i>	
"	<i>sByin-bai-lha-mo-phyogs-med-dmigs-med-'achā!</i>	
"	<i>sByin-bai-lha-mo-ris-med-mnyam*-par-snyoms!</i>	1.5
"	<i>sByin-bai-lha-mo-bdag-dañ-gzhan-med-cig-pai-ñañ!</i>	
"	<i>Ye-shes-kyi-lha-mo-gsas-la-ldan-thogs-med-ma!</i>	
"	<i>Ye-shes-kyi-lha-mo-rig-ldan-glog*-'agyu-ma!</i>	1.6
"	<i>Ye-shes-kyi-lha-mo-blo-ldan-snañ-srid-bkra!</i>	
"	<i>Ye-shes-kyi-lha-mo-thams-cad-sgyu-mar-gzigs! *</i>	
"	<i>Ye-shes-kyi-lha-mo-sgron-mas-mun-'ajoms-ma!</i>	Fol. 99a
"	<i>Ye-shes-kyi-lha-mo-bdud-rtsis-'adod-pa-skoñ!</i>	

- Greeting to *Ye-shes-kyi-lha-mo-sman-kyis-nad-rnams-'adul!* *
- 1.2 " " *Ye-shes-kyi-lha-mo-sgron-mai-rtsi-is-chu-rnams-skyed!*
 " " *Ye-shes-kyi-lha-mo-nyi-ma-dgu-phrugs-ma!*
 " " *Ye-shes-kyi-lha-mo-'od-zer-'abum-phrag-ma!*
- 1.3 " " *Yañs-pai-lha-mo-shoñs*-yañs-snod-ldan-ma!*
 " " *Yañs-pai-lha-mo-che-bai-gzhi-ldan-ma!*
 " " *Yañs-pai-lha-mo-bskyed-pai-shugs!*
- 1.4 " " *Yañs-pai-lha-mo-sdud*-pai-dbañ-ldan-ma!*
 " " *Yañs-pai-lha-mo-gnas-pai-bcud-ldan-ma!*
 " " *Yañs-pai-lha-mo-snyoms-pai-blo-ldan-ma!*
- 1.5 " " *Yañs-pai-*lha-mo-'agro-bai-blo-ldan-ma!*
 " " *Yañs-pai-lha-mo-phyind-pai-sa-ldan-ma!*
 " " *Yañs-pai-lha-mo-'adegs-pai-stobs-ldan-ma!*
- 1.6 " " *Yañs-par-lha-mo-mnyam*-bai-thugs-ldan-ma!*
 " " *Zhi-bai-lha-mo-myi-dgoñs-mnyam-bai-cha!*
 " " *Zhi-bai-lha-mo-myi-sprul-bdal-pai-gzhi!*
 " " *Zhi-bai-lha-mo-myi-byon-dbyiñs-na-gnas! **
- Fol. 99b " " *Zhi-bai-lha-mo-myi-mkhad-thig-le-gcig!*
 " " *Zhi-bai-lha-mo-myi-gYo-bsam-gtan-ma!*
 " " *Zhi-bai-lha-mo-myi-yenñs-kloñ-na-gnas! **
- 1.2 " " *Zhi-bai-lha-mo-myi-dmyigs-don-dam-rtogs!*
 " " *Zhi-bai-lha-mo-myi-mjed-zhi-bar-'ajogs!*
 " " *Zhi-bai-lha-mo-gto-rgyud-zhi-bar-mdzad!*
- 1.3 " " *Zhi-bai-lha-mo-smra-rgyud-*zhi-bar-gsun!*

In this way *gShen-rab* repeated the names of the 100 goddesses of the Future, and the queen *'aGu-liñ-ma-ti* at every name offered a divine greeting:

- 1.4 Her body * became tranquil and received the signs of beauty and happiness¹. Light and rays emanated from [her] in all ten directions. Her tongue became peaceable and uttered agreeable sounds and melodies.

So that the beings from all the ten directions assembled to hear her words. *

- 1.5 Her soul became peaceful, and she found her mental equilibrium.

Between herself and others, or between the parties, she knew no distinction.

¹ lakṣaṇa and anuvyañjana.

She circumambulated the Teacher's body and greeted him;
And from her footprints manifold flowers grew.

The queen was very * joyful and spoke: 1.6

"O *gShen-rab-myi-bo*, thou Light of the teachers!

Thy goodness I would fain return.

That thy royal seed die not out,

I offer thee my daughter as constant consort!" *

To this the prophetess *Kun-shes-thaṅ-po* said:

Fol. 100a

"What the queen has said is very good,

O *gShen-rab*, thou Light of the teachers!

Should the king's dynasty die out, so would confusion cover
the beings.

If the beings * be covered with confusion, they are like to 1.2
beasts and cattle!

O *gShen-rab-myi-bo*, thou who art well-experienced in royal
virtue,

Do, what the lot bids thee, seize upon the government!

This maid is of such kind that thou shouldst marry her!"

Then * king *Dan-ba-yid-rins* said:

1.3

"This maid, whom the queen has offered thee as return-gift
for thy goodness,

Will never pervert the faith. I pray thee to marry her.

This maid was already coveted by others in the world. *

When we asked [her], there were the following symbolical 1.4
words.

In accordance with the beings' train of deeds (Karma) she
said herself:

"If I find no learned king as consort,

I shall afterwards go to none other!"

Her name * is therefore *Hos-za-rgyal-myed-ma*!" 1.5

Thereupon *gShen-rab* spake: "The beings of this country have
seen my countenance revealed, and have uninterruptedly heard
the flow of my words. Through the blessing of *gYun*-druṅ-gtsug-1.6*
gshen-rgyal-ba's meditation, through the zealous faith of king
Dan-ba-yid-rins, as well as through many good [deeds] of other
beings, the stains of this queen *, in whom great passions had arisen, Fol. 100b

1 i. e. the consort *Hos*, for whom no king is good enough.

appear to be cleansed. The entire assembly [here] seems to be perfect. Through such virtue ye will attain perfection to-morrow noon, without one remaining behind! Therefore bathe yourselves in Lake *gYun-drun-[d]myig-dgu*, and collect all kinds of flowers.*

1.2 Then assemble to-morrow noon on the splendid Royal Square!"

After he had spoken thus, all became joyful. Some laughed, others jumped about.

1.3 *gShen-rab* reflected on *Hos-sa-rgyal-myed-ma**: "Her inner soul appears to be virtuous, outwardly she seems to be beautiful! In order to benefit the beings, I will fulfil the wish of the beings, and in order to hush the talk of the line dying out, and of remaining

1.4 childless, I shall marry her!" * Thus he decided. At this the assembly shewed pure joy, and also father, mother and the entire retinue were overjoyed. They gathered flowers in the wood, and bathed in the

1.5 lake.* On the following day at noon all assembled on the beautiful Royal Square. They circumambulated *gShen-rab*, and offered him divine greetings and sacrifices; they also strewed flowers. Some

1.6 beat the drums, others played on the tambourine, * some blew on the shell-horns, others strewed *Thsan* (?), and some hoisted flags. While repeating the names of the 300 goddesses, they sent greetings to all the ten directions of the compass. Then manifold flowers

Fol. 102a grew out of the ground; in the sky lights * came out; and in the realm of air (mid-realm) harmonious voices sounded. Through the compassion, which dwells in the realm of the one hundred goddesses of the Past; through the blessing of fulfilment by the one hundred

1.2 goddesses * of the Future; and through the visible appearance of the one hundred goddesses of the Present, the beings of the six

1.3 provinces in *Hos-mo* were cleansed from all stains * of the Past the Future and the Present, and were brought to perfection.

1.4 Thereupon the teacher *gShen-rab* * with *gYun-drun-gtsug-gshen-rgyal-ba*, *rMa-lo* and *gYu-lo*, the *gSas* princes, the maiden

1.5 *Hos-sa-rgyal-myed* and the blue * dragon-horse, mounted (literally: surrounded) the golden eight-wheeled chariot; and since the salvation of king *Dan-ba-yid-rins* had been accomplished, they went back to '*Ol-mo-lun-rins*.*

1.6 In the precious Summary of the Word, of the *gZer-myig*, this is the 6th chapter, called the Chapter of Greeting to the Three-hundred Goddesses.

LIT'AIPO'S GEDICHTE

IX. Buch.

(43 Gedichte in alten und neuen Versmaßen.)

Übersetzt

von E. VON ZACH

1. Dem (Dichter) Mêng Hao-jan (Giles, *B. D.*, Nr. 1518) angeboten.

Ich liebe Meister Mêng,

Seine feine Kultur ist im ganzen Reiche bekannt.

In jungen Jahren hat er es abgelehnt, eine amtliche Stellung einzunehmen,

Mit weißen Haaren schläft er (nun) unter den Wolken der Fichtenwälder (unter 松雲 bringt das P'ei-wên-yün-fu wohl diese Stelle, aber nicht die zeitlich frühere aus dem Nan-shih, Biographie des Tsung Ts'ê).

Trunken vom Mondlicht wird er wiederholt ein Opfer des Weines wie Hsü Miao (Giles, *B. D.*, Nr. 782),

Unter Blumen verloren will er seinem Herrscher nicht dienen.

Wie kann man nach einem so hohen Berge (Legge, IV 393) sehnsuchtsvoll blicken? (man kann ja doch seine Höhe nie erreichen)

Man kann nichts anderes tun, als sich vor seinem leuchtenden Beispiel (dem feinen Aroma seiner Tugend, W. H., C. 172, Lit'aipo V₃₀) verbeugen.

2. Meinem älteren Vetter Li Hao, Unterdistriktsvorsteher von Hsiang-yang (Hupeh) angeboten.

Als ich zwanzig Jahre alt war (W. H., C. 291a), wußte ich noch nichts vom Leben

Und verkehrte ausschließlich mit tapferen Männern.

Ebensowenig wie Lu Chung-lien (Giles, *B. D.*, Nr. 1408), nachdem er die Truppen von Ch'in zum Rückzug veranlaßt hatte, dachte ich daran, eine Belohnung dafür anzunehmen (Lit'aipo II₁₀):

Wie hätte ich es mir als Verdienst anzurechnen gewagt, wenn ich wie Chu Hai (Giles, *B. D.*, Nr. 442) den Chin Pi erschlagen hätte (Lit'aipo III₃₀)?

Von kleineren Taten lohnt es sich gar nicht zu sprechen!

Ich wollte mich in die Gegend östlich von Ch'un-ling (Playfair¹, Nr. 7409) zurückziehen, um dort das Feld zu bestellen,

Doch als ich dort ankam, hatte ich keinen Besitz mehr.

So führte ich ein Leben wie ein wirbelnder Pappus (wie ein Vagabund).

Eines Morgens war mein schwarzer Pelz schäbig geworden, Und die hundert Pfund Gold waren auch schon aufgebraucht. Ich schlug an mein Schwert (wie Fêng Huan, Pétillon, pg. 497) und entrüstete mich vergebens,

Ich verließ das Haus und klagte am Ende des Weges wie Yüan Chi (Giles, *B. D.*, Nr. 2544 und W. H., C. 21₁₆ 途窮能無慟). —

Du, mein älterer Vetter, bist dagegen ein hochstehender Gelehrter,

Von allen Leuten habe ich versichern gehört, daß Du alle Wünsche erfüllst (W. H., C. 31₁₀, Shihchi, C. 89).

Darum wage ich es, eine kleine Bitte vorzubringen,

Die Bitte lautet: beehre mich mit Deiner Freundschaft!

Wenn die Blüten des Kirschbaumes (d. i. die Bruderliebe, Legge, V 189₁₀) nicht gepflegt werden,

Dann ist es besser für mich, wenn ich mit dem Herbstgras zusammen vergehe.

3. In Huai-hai (d. i. Yang-chou, Playfair¹, Nr. 8349) bei Schnee, dem Fu Ai angeboten.

Nördlicher Schnee fällt vom Himmel im Lande Wu (im Süden),

Dem Winde folgend hat er die Meere überschritten (W. H., C. 31₇, Lit'aipo VII₁₀).

Die Bäume am Meere sehen aus, wie wenn sie das Frühlingskleid angelegt hätten,

Der Sand am Ufer des Stromes ist (durch den Schnee) weiß, wie vom Mondlicht beschienen.

Meine Inspiration erhebt sich aus dem Yën-hsi-Fluß (in Chè-kiang), wie einst in der Schneenacht bei Wang Hui-chih (Giles, *B. D.*, Nr. 2184),

Die Gedanken umspinnen den Hasenpark des Königs Hsiao von Liang (W. H., C. 138, wo seine Gäste während des Schneefalles Gedichte verfaßten).

Ich sende Dir dieses Lied über den Schnee (nach der Melodie), wie es in Ying gesungen wurde (W. H., C. 451, Lit'aipo II₂₁ IV₃₂).

Das Lied ist zu Ende und (gleichzeitig) ist mein Herz von Schmerz zerrissen (W. H., C. 28₂₀).

4. Dem Bezirksvorsteher Hsü von An-i-hsien (Playfair¹, Nr. 5534) angeboten.

Bei der Furt von Paï-t'ien traf ich einen alten Mann aus Ch'u, Der besang (Dich) den Richter von An-i-hsien.

Für einen, der aus Brokat ein Kleid verfertigen kann, wählt man nicht den Ort (d. h. auch ein kleiner Ort wie An-i-hsien hat einen guten Beamten nötig),

Ein Messer, das schneidet, kann man sehr gut auch hier gebrauchen (Legge, V₅₄₂).

Ein reiner Wind bringt die hundert Meilen Deines Kreises (I-king, Legge, 1753, III₁₄₂, 144, IV₅₂₅, 567) in Bewegung,

Dein reformatorischer Einfluß ist selbst in der Residenz bekannt.

Die (früher aus Deinem Distrikt) Geflüchteten kehren nun wie in dichten Wolkenzügen zurück,

Das Land wird bestellt überall von der Stadt bis zu den Bergen. Der Glanz der Flüsse durchzieht reinigend die Weizenfelder (W. H., C. 267),

Das Sonnenlicht beleuchtet hell die Zweige der Maulbeerbäume (d. h. es blühen Ackerbau und Seidenraupenzucht).

In Deinem Yamèn ruhen die Prozesse und Du pfeifst nur langgezogen (als Ausdruck der Befriedigung, Legge, IV₃₃).

Gäste kommen und Du verstehst es wohl, sie zu erheitern
 (Pétillon, pg. 473).
 Das dunkle Laub von Orangenbäumen streift Türen und
 Fenster Deines Hauses,
 Durchsichtiges (Quell)wasser fließt in den Teich Deines Gar-
 tens.
 Der Wanderer (W. H., C. 29₉) wird in diesem friedlichen Distrikt
 (An-i-hsien) zurückgehalten,
 Von Deiner Gnade erfüllt bringt er es nicht über sich, den Ort
 zu verlassen.
 Nur (Legge, V 21₆) Du verstehst es, Pfirsich- und Pflaumen-
 bäume zu pflanzen,
 Am Ende des Jahres kannst Du sicher herrliche Früchte er-
 hoffen.

5. Dem Distriktssekretär Lu Ch'ien von Jên-ch'êng-
 hsien (in Shantung, Playfair¹, Nr. 8432) angeboten.
 Der Seevogel kannte den unter dem Himmel wehenden scharfen
 Wind (Legge, I-king, pg. 321₉),
 Er barg sich östlich vom Tore von Lu (*T. of T.*, II₈, d. h. Lit'aipo
 suchte Zuflucht bei Lü Ch'ien in Shantung).
 Bei dem für ihn (durch den Marquis von Lu) veranstalteten
 Bankett (W. H., C. 24₂₀) wollte er nicht trinken,
 Die Flügel erhebend (W. H., C. 457) dachte er an den Flug über
 den Himmel.
 Die Musik (die zu seiner Erheiterung gespielt wurde) machte
 ihm keine Freude,
 Mit wem — dachte er — würde er später in Nebel und Schnee
 zusammen sein?
 Er wollte zurückfliegen, aber die Trennung wurde ihm schwer,
 Unter strömenden Tränen nahm er Abschied von Mandarin-
 enten und Störchen (seinen Freunden).

6. Frühherbst. Dem P'ei Chung-k'an, 17. seines Clanes,
 angeboten.
 Über das weite Meer braust der Wind dahin,
 Er bläst den traurigen Herbst über das Land bis zum äußersten
 Horizont.

Das Sternbild Hsin wird zum Sterne des Südens (d. h. es wird Herbst),

Die heißen Dünste (des Sommers) zeigen sich nur noch in den roten Wolken (beim Auf- und Niedergange der Sonne).

Die Strahlen der (Sommer-)sonne können nicht mehr zurückgebracht werden,

(Denn ununterbrochen) wälzen die sechs Drachen den Sonnenwagen.

Pien Ho aus Ching (Giles, *B. D.*, Nr. 1650) weint über den herrlichen Edelstein (der nicht anerkannt wird),

Der Alte von Lu (Confucius) jammert, daß er wie ein bitterer Kürbis sei (Legge, I²₂₂₁, der, weil ungenießbar, nicht geschätzt wird).

Erfolg im Leben (Legge, I-king, 381₁₂) ist unsicher wie Traumbilder,

Die Gitarre ergreifend seufze ich lange. —

Du, o P'ei, bist wirklich ein hervorragender Mann,

Plötzlich zeigen sich Deine zahlreichen herrlichen Talente.

Der Reihe nach besuchst Du (Lit'aipo XXVI, pg. 23, Zottoli, IV 313, Tu Fu, ed. Chang Chin, C. 16₄₀) die Helden von Ch'ing-chou (Legge, III₁₀₂, *Asia Major* 1924, pg. 133).

Du knüpfst Bande der Freundschaft mit Männern wie Chu Chia von Lu (Giles, *B. D.*, Nr. 437).

Dazu kommt noch, daß Du zwei junge Frauen mit Dir führst, Deren Schönheit Lotus und Lilien erblassen läßt.

Ihr Gesang dringt bis in die dunklen Wolken,

Und man bedauert (in seiner Freude) nur das Einbrechen des Abends. —

Der unendliche Ozean (W. H., C. 12₈) bringt wertvolle (und gewöhnliche) Muscheln (W. H., C. 12₈) hervor,

Die große Marsch (Legge, V 488₁₀) ist reich an Drachen und Schlangen (Du bist wie eine wertvolle Muschel oder ein Drache);

Wenn ein erlauchter Herrscher Dich zu verwenden weiß,

Dann ist der Weg zum Wolkenhimmel für Dich nicht weit.

Wenn Dir die Zeit nicht günstig sein sollte,

Dann kehrst Du in die Heimat zurück, um das Lebenselixier zu bereiten.

- 7—8. Dem Bezirksrichter Fan von Chin-hsiang-hsien (Playfair¹, Nr. 1041) angeboten.
7. Der Edle hat umsonst einen hellen Blick (im P'ei-wên-yün-fu findet sich unter 清盼 ein Vers Han Yü's (Cap. 418), aber nicht vorliegende zeitlich frühere Stelle),
 Er weiß nicht, daß ich mich auf meiner Reise nach Osten verirrt habe (wie der Wahnsinnige des Lieh-tzû).
 Von Hause habe ich mich noch nicht einige Monate entfernt
 Und schon zirpt das Heimchen (Lit'aipo III₁₀) im Frauengemach (d. h. es ist der 6. Monat):
 Du brauchst ebensowenig von Dir viel Wesens zu machen wie Pfirsich- und Pflaumenbäume,
 Aus dem Wunsche der Leute, die Blüten zu pflücken, entsteht (unter diesen Bäumen) ein Weg (Pétillon, pg. 178).
 Wie könntest Du durch schöne Worte (W. H., C. 25₂₁) die Aufmerksamkeit auf Dich lenken?
 Deine Gnade und Liebe (Legge, IV 67) sind es, die die Leute rufen und hierher führen (W. H., C. 30₄ u. Legge, V 148₈).
 Ich besitze den schönen Smaragd von Sung (Shih-chi C. 79, d. h. ich habe Fähigkeiten),
 Lange war er verborgen im Schlamme schmutzigen Wassers (W. H., C. 23₁₃).
 Die Leute der (gegenwärtigen) Zeit verwarfen diesen Stein
 Und dachten, daß er ebenso wertlos wäre wie jener von Yên (Lit'aipo II 50).
 Ich habe ihn aufgehoben und gereinigt und wollte ihn als Geschenk geben,
 Aber die Genugtuung (daß er angenommen würde) fiel mir nicht zu teil (W. H., C. 20₁₅).
 Der Bauer von Liao-tung war verlegen, als er erkannte, daß das weiße Schwein, welches er verkaufen wollte, keine Seltenheit war,
 Der Mann aus Ch'u schämte sich, daß er den Bergfasan für einen Phönix gehalten hatte (vgl. Yin-wên-tzû).
 Ich hatte nur die Absicht, eine Kleinigkeit zu schenken (Kresse anzubieten, W. H., C. 43₇).
 Schließlich weinte ich wie einst Pien Ho über seinen Edelstein, den niemand annahm.
 Eigentlich sollte ich tief betrübt sein,

Aber die Zunge behalten zu haben, die ich meiner Frau in den Bergen zeigen kann (wie einst Chang I, der des Diebstahls eines Edelsteins beschuldigt wurde, Giles, *B. D.*, Nr. 70), ist mein einziger Trost.

8. Bezirksvorsteher Fan will sich keinen (weitklingenden) Namen kaufen (er ist nicht ehrgeizig),
 Singend und spielend sitzt er auf der vorderen Veranda.
 Ohne viel Aufhebens zu machen, will er das Land sich selbst reformieren lassen (Lao-tzū, C. 57),
 Die Menschen fühlen täglich seine, einem Jadekrug mit Eis (W. H., C. 28₂₁) zu vergleichende Reinheit.
 Auf hundert Meilen leben Hühner und Hunde (nicht nur die Menschen) in Frieden,
 In tausend Hütten dröhnen die Webstühle.
 Vagabunden sieht man weniger (als früher) herumziehen (Legge, III₃₄₃),
 Er liebt Gäste und weiß zu repräsentieren.
 (Ich), der Wanderer, sehe seine glückbringende Regierung
 Und lasse ihn darum dieses Preislied hören.

9. Dem Unterbezirksrichter Wang von Hsia-ch'iu-hsien (Playfair¹, Nr. 7833).
 Herrlich zu schauen ist Dein Phönixwesen,
 Leichtbeschwingt Dein Geist eines Unsterblichen.
 Was veranlaßte wohl Mei Fu (Giles, *B. D.*, Nr. 1507, W. H., C. 28₁₀),
 Als Gouverneur nach Nan-ch'ang-fu (Playfair¹, Nr. 5050) zu kommen?
 Ein reiner Wind hilft Dir auf der Laute zu spielen,
 Die stille Methode (des Regierens) wird von Dir hochgeschätzt.
 Was ich von Dir sah, übertraf das, was ich über Dich gehört hatte,
 Dein Charakter ist schwer mit dem Deiner Mitmenschen zu vergleichen.
 Mit Leichtigkeit führst Du den Pinsel, wenn Du Rechtsfälle in Deinem Distrikte im Lande Lu entscheidest,

Dein Auge (d. h. deine Gedanken) folgt den ziehenden Wolken
nach der Insel der Unsterblichen. —

Ich lebe zurückgezogen unter Schlächtern und Fischern,
Doch Du dürftest zwischen Edelsteinen und Kieseln zu unter-
scheiden verstehen.

Ich habe keine Möglichkeit, mit Dir erhabene Gespräche zu
führen,

Und kann von hier aus nichts anderes tun als nach Deinem
erhabenen Vorbild (Lit'aipo IX₁) Ausschau halten.

10. In Ost-Lu treffe ich Ti Po-t'ung (Urenkel des Ti
Jên-chieh, Giles, *B. D.*, Nr. 1911).

Im Vorjahre trenntest Du Dich von mir und zogest, ich weiß
nicht wohin,

Leute erzählten mir, Du wandertest in Chiang-tung (östlicher
Teil von Chiang-nan) herum.

Auch hieß es, daß Du Dich anschiekest (W. H., C. 124), über das
Ostmeer zu fahren,

Da Du hierher zurückgekommen, dürftest Du nach allem
keinen ausgiebigen Wind gehabt haben. (應 hat hier,
wie sehr oft bei Dichtern, die Bedeutung des vermutenden
Dürfens.)

- 11—12. Ich treffe den (früheren) Archivar Wei von
Ching-chao-fu (Ch'ang-an), der aus der Ver-
bannung infolge der Amnestie nach einem der
Hauptstadt näheren Platz, nämlich nach Tung-
yang (in Chékiang, Playfair¹, Nr. 7730), trans-
feriert wurde. Zwei Gedichte.

11. Das Flutwasser kehrt wieder zum Meere zurück,
Du, der Verbannte (*T. of T.*, II₉₃), hast auf Deiner Rückkehr
(aus der Verbannung) das Land Wu erreicht.
Bei unserem Zusammentreffen fragen wir einander über Kum-
mer und Mühsal,
Und unsere Tränen sind alle (groß und glänzend) wie die zu
Perlen gewordenen Tränen der Nymphen von Annam
(Pétillon, pg. 243, W. H., C. 511).

12. Ich habe mir sagen lassen, daß die Chin-hwa-Furt (wo Du auf
Deiner Reise vorüberkommen wirst)
Im Osten sich anschließt an die Sandbank der Fünfhundert
(Bootsknechte, die notwendig sind, um Schiffe dort vorüber-
zuziehen).
Beides übertrifft an Schönheit den Jo-yê-hsi-fluß (in Chê-
kiang),
Sage nicht, diese Reise sei beschwerlich.
Die Affen pfeifen harmonisch in den tausend Schluchten der
Berge,
Ein frischer Wind weht im fünften Monat durch die Koniferen-
wälder.
In einem der folgenden Jahre wollen wir miteinander reisen
Und in einem kleinen Boot in den Hsin-an-Strom hineinrudern.

13. Dem Einsiedler Chou Wei-ch'ang des Hêng-shan-
Berges (in Tan-yang-hsien, Playfair¹, Nr. 7025, 1)
angeboten.

Meister Chou lebt zurückgezogen auf dem Hêng-shan-Berge,
Die Türe (seiner Hütte) ist gegen die Ecke der Stadtmauer
gerichtet.

Die Kette der Bergspitzen sieht in seine Fenster hinein,
Die landschaftliche Schönheit dieser Gegend übertrifft jene der
Geisterinsel Fang-chang.

Oft dichtet Du zwecklos Tanzlieder vom weißen Nesseltuch
(Lit'aipo IV₃₂)

Und lässest Gesänge erklingen über den Tan-yang-See.

Dessen Farbe ist schöner als jene der östlichen Meere,

Der Glanz der Gewässer wird erhöht durch Blüten von Wasser-
gras und Schilf.

In der Zeit innerer Befriedigung

Ist dann dein Herz mit der Natur eins (W. H., C. 21₃).

Müßige Wolken folgen Dir, sich entfaltend und wieder zu-
sammenziehend,

Wie weißt Du (in dieser Stille), ob Du noch einen Körper hast
oder nicht?

Wie Pien Ho fürchtest Du, daß die Menschen sagen, Du trügest
einen gewöhnlichen Stein (Lit'aipo IV₉), und schämtest

Dich daher, Deinen Edelstein (Deine Fähigkeiten) anzubieten,

Du lächelst über das Suchen nach Perlen (*T. of T.*, II₂₁₁), die tief in den Quellen verborgen sind (d. h. Du würdest eine Berufung nach der Hauptstadt ausschlagen).

Wenn Du ein Unsterblicher zu werden imstande bist,

Dann nimm mich mit und wir wollen zusammen aufsteigen zum Throne des Allerhöchsten (Lit'aipo II₄).

14—15. Während der Regenzeit im Gedächtnistempel der Prinzessin Yū-chên (Lit'aipo VII₄₅). Dem Oberinspektor der Wachtgarde Chang angeboten. Zwei Gedichte.

14. Traurig sitze ich im Hause eines Angehörigen edler Geschlechter (Nachkommen des Chin Mi-ti und Chang T'ang, W. H., C. 213, 4).

Das tiefe Dunkel erhebt sich auch nicht während des Tages. Nebelschwaden des Luftraums vermischen sich mit grauem Regen,

In der Mitte des Monats bin ich in diese unwirtliche Gegend gekommen.

Das trübe Wetter hat mich ganz betäubt und überwältigt (Legge, III₇₇).

Tiefer Kummer bedrängt mich.

Im klaren Herbst, womit kann man sich trösten?

Weißer Wein füllt meinen Becher,

Singend denke ich an Kuan Chung und Yo I (Giles, *B. D.*, Nr. 1006 u. 2502).

Diese Männer sind schon längst zu Staub geworden.

Allein trinke ich nun, um mich ein wenig zu ermuntern.

Wer (in der Welt) schätzt das Talent, sich mit den Staatsgeschäften beschäftigen zu können? (I-king, Legge, 270₄).

An das Schwert klopfend wie einst Fêng Huan (Klient des Mêng Chün, Ku-wên-yüan-chien 8₁₅, Pétillon, pg. 497) nehme ich Abschied von Dir.

Daß Du nicht entsprechend behandelt wirst (d. h. noch kein höheres Amt bekleidest), ist sehr zu bedauern.

15. Bei langem Regen denkt man an die helle Sonne,
 Wie könnte man die ziehenden Wolken zum Aufrollen veran-
 lassen?
 Die Minister Chi und Hsieh in ihrer Besorgtheit um das Volk
 (Legge, III₄₅) sind in Harmonie mit der Natur (W. H., C.
 128, Ellipse für 天象人事),
 Aber Yin und Yang sind noch immer widerspenstig (und
 kämpfen miteinander).
 Der herbstliche Landregen fällt in Strömen (ärger als ein um-
 gekehrter Brunnen),
 Dunkle Nebel verhüllen die höchsten Berge.
 Wenn man ein klein wenig ausgehen will,
 Wird man durch Berge und Ströme (von Schlamm) daran
 verhindert.
 Brausend hört man die Wasser dahinstürzen,
 Rauschend wälzen sich die schrecklichen Wogen entlang.
 Sand und Schlamm versperren den Weg,
 Ochs und Pferd kann man nicht mehr voneinander unterschei-
 den (*T. of. T.*, I₃₇₄).
 Hungrig nehme ich Essen entgegen wie einst Han Hsia von der
 Wäscherin (Giles, *B. D.*, Nr. 617),
 Müßig blättere ich in den wurmstichigen Büchern von Yü-
 ling (*China Review*, XVII₂₁₀) (P'ei-wên-yün-fu verweist
 auf § 52 statt auf § 116 des Mu-t'ien-tzü-chuan).
 Im Garten findet sich herbstliches Gemüse,
 Doch Gänsefuß und Bohnensprossen (W. H., C. 341) erfreuen
 hier mein Auge nicht.
 Spinnen (Legge, IV₂₉₀) weben in der Dunkelheit ihre Netze,
 Das Heimechen (zirpt leise) bedrückt durch die Enge.
 In der Küche zeigt sich kein dunkler Rauch (vom Brennholz),
 Auf dem Anrichtetische wächst grünes Moos.
 Ich werfe die Eßstäbchen weg und ziehe meinen Pelzmantel
 (Pétillon, pg. 509) aus,
 Ich möchte dafür Wein kaufen und mich in der nördlichen Halle
 betrinken.
 (Ich bin wie) der amtlöse Liu Mu-chieh (Nan-shih, C. 15) aus
 Tan-t'u-hsien (Playfair¹, Nr. 7024),
 Dessen Energie man nicht ermessen konnte.
 Wann werde ich (wie er) auf goldener Präsentierplatte

Einen Scheffel Betelnüsse meinen Freunden vorsetzen können?
 Nachdem das verdienstliche Werk (das ich vorhabe) vollbracht
 ist, will ich den Staub aus meinen Kleidern schütteln und
 von dannen ziehen,
 Um mich taumelnd an das Gestade des Meeres (Lit'aipo
 VII_{1b}) zurückzuziehen.

16: Dem kaiserlichen Geheimsekretär Wei Tzū-ch'un
 angeboten.

Chêng P'u (Ch'ien-han-shu C. 72), der Einsiedler von Ku-k'ou
 (in Shensi, Playfair¹, Nr. 4144),

Bestellte selbst sein Feld unterhalb der hohen Felswand
 (W. H., C. 21₂₂).

Der hohe Ruhm seiner Tugend brachte die Hauptstadt in Be-
 wegung,

Die ganze Welt sprach unablässig über ihn.

Jener Mann kam aber trotz alledem nicht zum Vorschein,

Er schlief in den Wolken (seiner Berge) und folgte seinen
 Neigungen. —

Wenn man kein Herz hat, seinem Zeitalter zu helfen,

Was für einen Nutzen hat es, in der Einsamkeit tugendhaft
 zu sein?

Du dagegen bist einer, der in der Welt lebt

Und ruhig (W. H., C. 14₁₈, 21₄) gewartet hat, einen erlauchten
 Herrscher zu treffen (Lit'aipo VI₁₀).

Du weißt erhabene Gespräche zu führen, die wirklich Ideenfülle
 verraten,

Deine Freude an kriegerischem Sport (*T. of T.*, II₁₈₀) zeigst
 Du bei jeder Gelegenheit.

Hsieh An (Giles, *B. D.*, Nr. 724) war nicht der Einzige,

Der hervorkam, um seinem Volke zu helfen (Lit'aipo VII₁₂).

Die Weltverlorenheit des Geheimsekretariates

Ist (aber) für Dich Würdigen nur ein Hindernis, Hervorragenden
 zu leisten.

Besser wäre es für Dich, wieder zurückzukehren nach Deinen
 grünen Bergen,

Wie kann man auch am Kaiserpalast hängen?

Dein altes Haus in der Einsamkeit der Brennholzsammler und
Fischer

Dürfte jetzt schon von Unkraut überwuchert sein.

Wenn Du bei Deiner Rückkehr den Nü-chi-Berg (in Honan)
siehst,

Wirst Du Dich nicht tödlich schämen müssen vor dem Mond,
der aus den Wolken tritt? (胡顏 findet sich nicht im
P'ei-wên-yün-fu; es bedeutet so viel als 何顏而不速死,
vgl. W. H., C. 203, 389).

Umsonst hast Du durch Wind und Staub (das Getriebe der
Welt) viel Mühsal gehabt,

Einmal Beamter geworden, ist Dein Haar bald ergraut.

Unser Geist harmoniert auch, wenn uns zehntausend Meilen
trennen,

Ich hoffe, daß Du mich aufsuchen kommst in der herrlichen
Stätte (wo das Lebenselixier bereitet wird).

Wenn Du kommst, wird es für mich sein, wie wenn die Wolken
sich teilen und ich den blauen Himmel erblicke,

Läuse zerdrückend (d. h. sich um die Umgebung nicht küm-
mernd) werden wir schöne Pläne besprechen (wie Wang
Mêng, Giles, *B. D.*, Nr. 2204 u. Pétillon, pg. 240).

Zwischen Chang Liang (Giles, *B. D.*, Nr. 88) und Ch'i Li-chi
(*B. D.*, Nr. 1881, Lit'ai-po IV),

Zwischen des einen Leben in der Welt und des anderen Zurück-
gezogenheit kann man noch immer von keinem Unter-
schied sprechen.

Schließlich, nachdem er (Chang Liang) den Frieden gesichert
hatte,

Und nachdem das verdienstliche Werk vollbracht war, entsagte
er der Welt und wanderte nach den fünf Seen (wie Jan Li,
Giles, *B. D.*, Nr. 540)*.

17—18. Dem Zensor Wei Huang-chang angeboten. Zwei
Gedichte.

17. Auf dem T'ai-hwa-shan (dem westlichen Riesenberg in Shensi)
wächst eine hohe Fichte,

Stolz trotzst sie Reif und Schnee.

* Die letzten zehn Verse sollen ein Gedicht für sich selbst bilden, daß
dem obigen durch Versehen angegliedert wurde. —

Gab ihr Gott etwa eine Höhe von hundert Fuß,
 Damit sie schon durch einen kleinen Windstoß gebrochen
 würde?
 Pfirsich- und Pflaumenbäume halten die Schönheit ihrer
 Blüten feil,
 Spaziergänger kommen an ihnen vorbei und werden durch sie
 betört.
 Der Glanz ihrer Blütezeit bedeckt später die ganze Erde,
 Und ihre grünen Blätter werden zu gelbem Kot. —
 Ich möchte wünschen, daß Du die hohe Fichte zum Vorbild
 nähmest,
 Sieh' zu, daß Du nicht nach Pfirsich- und Pflaumenbaum
 gerätest.
 Ändere Deine Gesinnung nicht, auch wenn Du Unrecht er-
 dulden müßtest,
 Erst dann weiß man, daß Du ein Edler bist.

18. Ich sehe Dich auf dem Sackkarren der Zensoren reiten,
 Ich weiß, daß Du einen steilen Weg (wie auf den Berg T'ai-
 hang) hinaufklimmst.
 Wenn dabei die Räder (Deiner Karosse) brechen sollten,
 Dann hoffe ich doch, daß Du die Erhaltung Deines Lebens zu
 schätzen wissen wirst. —
 Ich bin wie der Jadestein, der in einem fruchtbaren Jahr nicht
 genügend gewürdigt wird (vgl. dagegen Pétillon, pg. 234),
 Und bin unter das Heu des Herbstfeldes geworfen.
 Dies spornt nur mein reines Herz an (W. H., C. 28_{II}; das
 einem Stück Eis in einem Jadekrug zu vergleichen ist),
 Und ich beklage allein im Nichtstun mein Altwerden.

19. Dem Kollator Hsieh angeboten.

Ich habe ein Lied von Wu Ch'ü (W. H., C. 28_{II} ein Lied, worin
 die Leute von Soo-chou ihr eigenes Land besangen),
 Niemand kennt dessen Melodie (d. h. niemand kennt mein
 Talent).
 Auf der alten Ku-su-Terrasse (von Fu Ch'a erbaut, Giles, *B. D.*,
 Nr. 576) wachsen jetzt Unkraut und Schlingpflanzen,

Und Hirsche lassen dort vergebens ihren melancholischen Schrei ertönen (d. h. tüchtige Männer werden in der Hauptstadt nicht mehr geschätzt).

Ich kann mich nicht rühmen, dieses Lied wie einst Mei Shêng (Giles, *B. D.*, pg. 1022) beim Anblick der Wellen des Stromes von Wu (W. H., C. 341₆ u. Lit'aipo XXIV₁) komponiert zu haben,

Denn mein Herz, das große Pläne hat (betreffs des Angelns nach der Riesenschildkröte vgl. Kommentar zu Lit'aipo IV₃) ist grundlos von Leid beschwert.

Ich hebe die Hände empor und nehme Abschied vom Ostmeer, Vergebens bin ich gekommen und kehre wieder in meine alte Heimat zurück.

20. Dem Gerichtssekretär Ho Ch'ang-hao (7ten seines Clanes) angeboten.

Es gibt Zeiten, wo ich plötzlich traurig bin,

Dann sitze ich aufrecht (*T. of T.*, II₁₃₇, im P'ei-wên-yün-fu C. 50₂₃ nicht zitiert) bis tief in die Nacht hinein.

Beim Morgengrauen wächst grundlos mein Selbstvertrauen (Lit'aipo IX₃₇),

Da denke ich daran, mich von dem Weltgetriebe loszulösen.

Mein Geist will dann dem Sturmwind folgen,

Der über zehntausend Meilen die Wolken auseinander bläst.

Ich schäme mich, ein zweiter Fu-shêng aus Chi-nan zu werden,

Der mit 90 Jahren noch alte Literatur (den Shuking) rezitierte (Pétillon, pg. 156 u. 524).

Dagegen will ich mein Schwert ergreifen

Und in der Wüste Shamo außergewöhnliche Verdienste erringen.

Zwischen den Feldern auf dem Lande an Altersschwäche zu sterben,

Ist nicht der Weg, um seine Tüchtigkeit bekanntzumachen. —

Du, o Meister, vereinigst heute in Dir die Talente des Kuan Chung und Yo I (Lit'aipo IX₁₁, Giles, *B. D.*, Nr. 1006 u. 2502, Pétillon, pg. 199),

Deine Fähigkeiten berechtigen Dich, an der Spitze dreier Armeen zu stehen (W. H., C. 41₈).

Am Ende wirst Du gleiche Erfolge im Leben haben wie jene
 (die Minister wurden),
 Wie kannst Du Dich da den Ch'ang-chü und Chieh-ni (Legge
 I² 333) zugesellen wollen?

21. Beim Lesen der Biographie des Chu-ko Liang, Grafen
 von Chung-wu (Giles, *B. D.*, Nr. 459), schreibe ich
 meine Gefühle nieder und biete dieses Gedicht
 dem Unterbezirksrichter von Ch'ang-an-hsien,
 Ts'ui Shu-fêng, an, mit dem ich Brüderschaft
 geschlossen habe.

Zur Zeit als die Herrschaft der Handynastie ihrem Ende zu-
 gehen sollte,
 Waren alle Männer Chinas gerade im Kampfe miteinander be-
 griffen.

Die Gebiete der drei Reiche waren noch nicht aufgerichtet
 (abgegrenzt).

Die kleinen Sonderregierungen (W. H., C. 53₂₁) stützten sich
 auf hervorragende Helden.

Die rote Flamme (der östlichen Handynastie) erhob sich wieder
 aus ungünstigem Schicksal,

Aus einem schlafenden Drachen wurde K'ung-ming (= Chu-
 ko Liang).

Zur Zeit als dieser noch in Han-yang (Honan, W. H., C. 37₈)
 lebte,

Bestellte er selbst sein Feld.

Nach drei Besprechungen (Pétillon, pg. 199) kamen Liu Pei
 und er zu gutem Einvernehmen und wurden unzertrenn-
 lich wie Fisch und Wasser.

Er erhob sich ähnlich dem Wind und Wolken, die aus den vier
 Meeren aufsteigen,

Er, der Graf von Wu (Pétillon, pg. 198), errichtete das Reich
 Min-shu (Ssü-ch'uan)

Seine Energie wollte Hsien-ching (= Ch'ang-an) verschlingen.
 Welcher Mann hat ihn zuerst als Helden erkannt?

Es war einzig und allein Ts'ui Chou-p'ing (dies ist eine An-
 spielung auf Ts'ui Shu-fêng, der Lit'aipo's Größe erkannt
 und mit ihm Freundschaft geschlossen hatte).

Ich bin auch (wie Chu-ko Liang) aus bescheidenen Regionen
 hervorgekommen
 Und habe (von jeher) gar sehr die Absicht, der Welt zu helfen
 (W. H., C. 4720).
 Erst spät traf ich auf meinem Wege Dich, einen anderen
 Ts'ui Yüan (W. H., C. 56, Pétillon, pg. 352),
 Der wie ich durch die Wechselfälle des Lebens weiß geworden ist.
 Auch Deine Gedanken sind auf eine tüchtige Verwaltung ge-
 richtet,
 Und als Gleichgesinnte haben wir Brüderschaft geschlossen.
 Wir wollen nicht, daß Kuan Chung und Pao Shu-ya (Giles,
 B. D., Nr. 1006 u. 1623)
 In tausend Jahren die einzigen sind, deren Freundschaft be-
 rühmt wurde.

22. Dem General Kuo gewidmet.

Als Jüngling kamst Du, o General, hervor aus Wu-wei (Play-
 fair¹, Nr. 8130)
 Und übernahmst die Wacht bei den Yin-t'ai-Toren, um den
 Kaiserpalast zu beschützen.
 Bei Morgengrauen gehst Du, die Hand am Schwerte, zur
 Audienz,
 Gegen Abend kehrst Du, am Arme die baumelnde Peitsche,
 betrunken nach Hause zurück.
 Dein geliebter Sohn spielt im Winde auf der Edelsteinflöte,
 Die schönen Frauen (Deines Haushaltes) tanzen bei Mond-
 schein in ihren Gazekleidern.
 Die (schönen) Heldentage von früher sind wie im Traume ver-
 loren.
 Bei unserem nächsten Zusammentreffen wollen wir im Früh-
 lingsglanze trunken werden.

23. Bei der Abreise von Wên-ch'üan-kung (dem kaiser-
 lichen Palaste der heißen Quellen am Fuße des
 Li-shan bei Ch'ang-an), dem Einsiedler Yang
 angeboten.

Als Jüngling wanderte ich zwischen den Ländern Ch'u und
 Han herum,

Wind und Staub waren unwirtlich und schmerzten gar sehr
auf meinem Gesicht.

Selbst hielt ich mich für einen anderen Kuan Chung und
Chu-ko Liang (Giles, *B. D.*, Nr. 1006 u. 459), aber wer
ließ mich schließlich gelten?

Lange seufzend betrachtete ich es nicht als Fehler (?), die Türe
meines Hauses zu verschließen (Legge, *I-king*, 2974,
W. H., C. 16₂₆).

Eines Morgens ließ der Herrscher sein gnädiges Auge auf mich
fallen,

Ich entfaltete meine besten Kräfte und suchte mein Inneres von
Schlacken zu reinigen.

Plötzlich war es, wie wenn die Sonnenstrahlen wieder zu mir
zurückgekehrt wären,

In gerader Linie stieg ich, dem Flügel gewachsen, auf zu den
dunklen Wolken.

Zusammen mit dem kaiserlichen Zuge verlasse ich die Residenz
durch das Hung-tu-Tor,

Reitend auf einem fliegenden Drachen, einem himmlischen
Füllen.

Fürsten und Großwürdenträger zeigen sich gnädig zu mir,

Minister mit Kupfersiegeln an violetter Schärpe eilen mir ent-
gegen.

Wie viele suchten damals mit mir Freundschaft zu schließen!
Aber nur mit Dir bin ich schon nach wenigen Worten im inneren
Einklang gewesen.

Warte, bis ich meine Pflicht erfüllt und meinem erlauchten
Herrscher seine Gnade vergolten habe,

Dann nehmen wir uns bei der Hand und wollen uns in den
Bergen auf den weißen Wolken ausruhen.

24. Bei der Rückkehr vom Gardedienst im Wên-ch'üan-
kung treffe ich einen alten Freund.

Als der Hankaiser aus dem Ch'ang-yang-Parke (W. H., C. 91),
Wo er sich vor den mongolischen Gästen der reichen Jagdbeute
brüstete, in den Palast zurückgekehrt war,

Da überreichte Yang Hsiung (Giles, *B. D.*, Nr. 2379), der die
Gunst genoß, dem Gefolge anzugehören,

(Seinem erhabenen Herrscher) Reimprosa, die besonders glanzreich war.

Um einer kaiserlichen Belohnung teilhaftig zu werden, setzte er seinen himmlischen Pinsel in Bewegung

Und wurde in gnädiger Anerkennung mit einem Brökatmantel beschenkt (d. h. ich bin ein anderer Yang Hsiung). —

Ich habe Dich (alten Freund) getroffen und darüber meinem Herrscher berichtet:

In Zukunft werden wir zusammen (wie Phönixe) herumfliegen.

25. Dem P'ei, 14ten seines Clanes, angeboten.

Morgens sah ich Dich, einen anderen P'ei K'ai (Giles, *B. D.*, Nr. 1631, Pétillon, pg. 267),

Herrlich schön wie einen wandelnden Edelsteinberg.

Es ist wie wenn die Schönheiten des vom Himmel stürzenden und in das Ostmeer eilenden Hwang-ho

Alle innerhalb dieser 10,000 Meilen weiten Reise in Deiner Brust zusammengefaßt wären.

Man möchte beinahe denken, daß Du der auf einer weißen Schildkröte reitende Geist Ho Po (Giles, *B. D.*, Nr. 655, Ch'u Tz'ü 2₂₄, W. H., C. 4₂₀) bist.

Gold, aufgehäuft zur Höhe des Nan-shan-Berges, möchte Deinen Blick kaufen,

Doch Du verweilst unter den Menschen der sechs Himmels-
gegenden, ohne Freunde zu machen;

Schwebend wie eine wandernde Wolke willst Du nun nach Westen ziehen.

26. Dem Zensor Ts'ui angeboten (zu 侍御, vgl. Chavannes, II 514).

Der drei Fuß lange Karpfen des Hwangho (d. i. Lit'ai-po)

Hielt sich ursprünglich bei der Mêng-Furt (Playfair¹, Nr. 4865) auf,

Stieß sich seine Stirne an (Pétillon, pg. 522) und konnte nicht zum Drachen werden.

Bei der Rückkehr gesellte er sich zu den anderen gewöhnlichen Fischen. —

Du, mein alter Freund, bist ein Mann aus Tung-hai (in Kiangsu),
 Sobald ich Dich sah, bat ich um Deine Protektion.
 Wenn Wind und Wogen mir günstig sein würden,
 Möchte ich gerne wieder mich zur Höhe des K'un-lun-Berges
 erheben (d. h. ich hoffe auf Deine fernere Unterstützung).

27. Seiner Exzellenz dem Generalissimus Ko-shu-han
 (Giles, *B. D.*, Nr. 980) unterbreitet — Schilderung
 seiner Tüchtigkeit und Darlegung meiner Ge-
 fühle.

Der Himmel hat in Dir für den Staat einen Helden geschaffen,
 Dein erhabenes Herz (*T. of T.*, II₈₃) strotzt gewissermaßen von
 Lanzen und Speeren (ist reich an militärischen Fähig-
 keiten).

Außerordentlich tiefe (strategische) Pläne strahlst Du aus in
 einer Fülle wie Strom und Meer,

Deine allseitige rastlose Energie schreitet (den anderen) voran
 wie Wind und Donner.

Ein Mann, der es verstanden hat, sich auf diese Weise durch-
 zusetzen,

Schlägt mit einem Rufe drei Armeen in die Flucht.

General Wei Ch'ing (Giles, *B. D.*, Nr. 2268) wird nur fälsch-
 lich für einen großen Feldherrn gehalten,

Und Po Ch'i (*B. D.*, Nr. 1653) ist verglichen mit Dir nur ein
 (Waisen)knabe.

28. Das Gedicht „Sich reinwaschen von Verleumdung“;
 Freunden angeboten. (Es handelt sich hier vielleicht
 um die Verleumdungen Kao Li-shih's und den üblen
 Einfluß Yang Kuei-fei's auf den Kaiser.)

Ach, ich bin tief in Irrtum geraten,

Bin schon lange in Nöten, als ob ich Räubern in die Hände ge-
 fallen wäre.

Mit 50 Jahren erst weiß ich mein Unrecht (nämlich, daß ich
 49 Jahre im Irrtum gelebt habe),

Die Leute des Altertums hatten immer schon diese Erkenntnis
 gehabt.

Durch Aufstellung weiser Worte (Legge, V 505₄) kann man
seine Fehler gutmachen (V 614₁₂).

So daß (unser Name) bleibt und nicht zugrunde geht (V 505₄
non omnis moriar).

Wer aber sich selbst alles verzeiht (? Legge, I-king, 81, to bear
with the uncultivated) und seine Fehler bemäntelt (Legge,
V 325₁₀),

Der hegt und pflegt gewissermaßen das Häßliche (und macht
die Sache noch schlimmer).

(Frivole) Gedichte wie die Shihking-Ode: Der Mond erscheint
(Legge, IV₂₁₂) rufen Spott hervor,

Und der Weißkopf (W. H., C. 29₉) schämt sich ihrer (W. H., C.
47₁₄ u. Legge, IV₂₆₅).

Doch diese Einsicht ist viel zu spät gekommen,

Da sind die Ereignisse schon vorüber gewesen, die Tage dahin-
geschwunden. —

Welche Schuld hat der weiße Edelstein,

Daß die schwarze Fliege wiederholt nach vorne kommt (und
ihn beschmutzt)?

Auch durch Aufhäufung leichter Gegenstände kann die Wagen-
achse brechen,

So kann man durch leichte Fehler niedergedrückt werden bis
in den Tod.

Durch die Menge der Federn werden die Knochen des Vogels
zum Fluge befähigt,

So daß er sich zum blauen Himmel erheben kann.

Durch Kombination einiger eleganter Figuren (Legge, IV
346) entsteht unvermerkt

Ein glänzendes Brokatgewand, schön wie eine reichgezeichnete
Muschel (vgl. dazu Legge's Anmerkung: some trivial
faults of the writer had been magnified and woven, as it
were, by his slanderers, into great crimes).

Schlammiger Sand und gehäufte Staub

Lassen Perlen und Edelsteine nicht hervortreten (wie Ver-
leumder den Edlen).

Eine hohe Flamme beleuchtet die Berge,

Und doch kam sie hervor aus einem schmalen Rauchstreifen.

Eine mächtige Woge schlägt bis zur Sonne hinauf,

Und doch entstand sie aus einem kleinen Wasserlauf. —

Die Verleumder (Legge, IV₃₉₄) bringen das ganze Reich in Verwirrung

Und säen ihre Lügen in alle acht Windrichtungen.

Dadurch daß Yen Hui (Giles, *B. D.*, Nr. 2465) Staub aus dem Essen pickte und Yin Po-ch'i (*B. D.*, Nr. 2485) eine Wespe vom Kragen der Stiefmutter wegnahm (v. Zach, *Lexicogr. Beiträge*, IV 26),

Erregte der eine den Verdacht des Konfuzius, der andere den Argwohn des Yin Chi-fu.

Ach und wehe! (W. H., C. 4510)

Wer wird meine Gediegenheit untersuchen?

Die (tierische) Gemeinheit jener Verleumder,

Wie kann man sie vergleichen mit der Verfolgungssucht der Elster (Legge, IV₈₀, 73)?

Die Wollust jener Frauen,

Wie kann man sie vergleichen mit der leidenschaftlichen Treue der Wachtel?

Der Edle in seiner Gelassenheit (Legge, I² 207)

Freut sich nicht, gleisnerische Worte (Legge, IV₃₄₂) zu hören.

Nach ihrer Ansicht müßte man mir die Haare einzeln ausreißen, um damit meine Sünden zu sühnen,

(Es wäre aber nicht möglich), denn meine Sünden seien zu viele.

Wenn man das Meer ausgöße, um meine Schlechtigkeit hinwegzuschwemmen,

(Es wäre aber nicht möglich) denn meine Schlechtigkeit sei unaustilgbar.

Ja, das menschliche Leben ist voll von Schwierigkeiten (Legge, V 341₁₈).

Wenn man sich in ein so feines (Lügen)gewebe verstrickt findet,

Wo die aufgehäuften Verleumdungen imstande sind, Gold zu schmelzen.

In solch tiefem Leid habe ich dieses Lied gemacht.

Der Himmel läßt die im Schrifttum niedergelegte Wahrheit (Legge, I² 218) noch nicht zugrunde gehen,

Was können dann jene Menschen mir noch anhaben?

Ta Chi (Giles, *B. D.*, Nr. 1844) vernichtete den Tyrannen Chou Hsin (*B. D.*, Nr. 414),

Pao Ssü (*B. D.*, 1624) führte Chou Yu-wang (Chavannes, I₂₇₈) ins Verderben.

Die himmlischen Fügungen (W. H., C. 217) wurden umgestürzt hauptsächlich (Legge, V 459₁₈) aus diesem Grunde.

Die Kaiserin Lū Hou (Gemahlin des Han-kao-tsu, Giles, *B. D.*, Nr. 1442)

Hatte an ihrer Seite den bösen Shên I-chi (Chavannes, II₄₁₅),

Die Mutter des Kaisers Ch'in-shih-hwang

Hatte verbrecherischen Umgang mit Lao Ai (Chavannes, II_{108, 111}).

Wenn der Regenbogen (Legge, IV₈₃) undeutlich wird (W. H., C. 567),

Dann ist auch die Sonne verdunkelt (d. h. durch schlechte Minister wird der Kaiser kompromittiert).

Wenn ein Kaiser von so schlechten Menschen umgeben ist, Warum sollte ich dann noch bekümmert sein (wegen der Verleumdungen meiner Umgebung)?

Meine Worte sind zu Ende, meine Gedanken erschöpft,

Mein Herz ist wahr, mein Urteil aufrichtig.

Wenn ich etwa Unwahrheit gesprochen habe,

Möge der hohe Himmel mich strafen. —

Tzū-yeh (Giles, *B. D.*, 1717 u. Legge, V 620₅) hört besonders gut;

Li-lou (Pétillon, pg. 241) sieht außergewöhnlich scharf.

Selbst ein Geist kann den Schall nicht verhindern,

Selbst ein Dämon kann seiner Form nicht entfliehen (d. h. Ihr werdet euch durch meine Feinde nicht täuschen lassen).

Ihr (meine Freunde) werdet mich nicht verwerfen (Legge, IV₁₈).

So daß ich später euch noch meine Loyalität kann zeigen

29. Dem Ts'an-liao-tzū (*T. of T.*, I₂₁₇) angeboten (einem Einsiedler jener Zeit, dessen eigentlichen Namen man nicht kennt).

Der weiße Kranich kommt mit dem kaiserlichen (Berufungs-) schreiben geflogen,

Im südlichen Ching-chou (Playfair¹, Nr. 1155) erkundigt man sich nach dem Aufenthaltsort des hochstehenden Gelehrten. Die fünffarbige Wolke steht oberhalb des Hsien-Berges (wo Ts'an-liao-tzū lebte),

Natürlich findet man dort den Ts'an-liao-tzū.

Loyal verläßt er seine Heimat,

Stolz betritt er den Kaiserpalast.

Der Himmelssohn schenkt ihm Edelsteine und Seidenstoffe,

Die hundert Würdenträger empfangen seine guten Ratschläge (Legge, IV₅₁₈).

Pinsel und Tusche werden von ihm fortwährend gebraucht,

Bei der Erforschung verborgener Zusammenhänge gibt es wunderbare Abhandlungen.

In den von ihm verfaßten Essays erschöpft er die himmlischen Erscheinungen und menschlichen Verhältnisse (gleiche Ellipse wie IX₁₃).

Seine herrlichen Arbeiten (unter 千春 bringt das P'ei-wen-yün-fu nur einen Vers des späteren Li Shang-yin) werden in der Einhorn-galerie aufbewahrt.

Er verbeugt sich tief, nimmt aber kein Amt an,

Er schüttelt den Staub von seinen Kleidern und kehrt in seine Wälder (W. H., C. 43₂₇) zurück. —

Ich habe auch den Wei-yang-Palast (das Tor mit dem Bronzepferd) verlassen,

Und wir klammern uns beide nun an die Schlingpflanzen (der Berge),

Überall denken wir aneinander

Unter den Cassia-Bäumen am Saume der dunklen Wolken. —

30. Dem Chang Sui, Steuersekretär von Jao-yang (Playfair¹, Nr. 3156) angeboten.

Morgens trinkt (der Phönix) das Quellwasser von Ts'ang-wu, Abends verweilt er in den Dünsten des smaragdgrünen Meeres.

Wer kennt wohl seine Absicht,

Daß er sich noch entfernter aufhält als vor den I- und T'ung-Bäumen (Legge, IV₂₇₆)? .

Dem Minister Lin Hsiang-ju (Giles, B. D., Nr. 1256) nachzueifern, tat ich es etwa nicht wie die Alten?

Den Dichter Hsi K'ang (*B. D.*, Nr. 293) nahm ich zum Vorbild wie die Leute der Vergangenheit.

Ich schäme mich, nicht das Alter des Hwang Shih-kung (*B. D.*, Nr. 866) zu haben,

Dann hätte ich die Tüchtigkeit des Chang Liang (*B. D.*, Nr. 88) früher schon vollauf ermessen können.

Meine verdienstliche Tätigkeit ist leider wie die sinkende Sonne (d. h. ich habe alle Hoffnung aufgegeben mich verdient zu machen),

Meine Jugend ist weg, wie in den fließenden Strom geworfen. Mit wenigen Worten schon kann ich meine Gedanken andeuten: Ich hoffte unter Anwendung der Peitsche die drei Genienberge zu erreichen.

Doch erfolglos bin ich auf dieser Welt unter den Menschen geblieben,

Und ziehe ziellos durch die ganze Natur, diesen Kürbiskrug des Hu-kung (Giles, *B. D.*, Nr. 821, Pétillon, pg. 70).

Meine einzige Absicht ist es, mich mit Gott, dem Schöpfer aller Dinge (*T. of T.*, II₂₂), zu ergehen,

Das Verborgene zu untersuchen und vorzudringen zum Anfang der Entwicklung.

O könnte ich doch mit Dir zusammen Hand in Hand gehen

Und die Rätsel des Weltalls lösen (die Türen des dunklen Gefängnisses sprengen, worin wir Menschen eingeschlossen sind, *W. H.*, C. 31₂₃).

31. Meinem Neffen Li Yü, dem Distriktsrichter von Ch'ing-chang-hsien (Honan) angeboten.

Ich bin ein Nachkomme des Lao-tzü (ein Blatt von jenen hunderttausenden, die der Pflaumenbaum [李, Lao-tzü's Familienname] getragen hat),

Die Äste und Zweige (dieses alten Stammes) haben sich über ganz China verbreitet.

Der Himmel gab dieser Familie zahlreiche himmelstrebende Gelehrte (*W. H.*, C. 21₁₈),

Die sich täglich wegen des Volkes besorgt machen.

Einstweilen wird Deine große Kraft verwendet, um in einem kleinen Distrikt ein Huhn zu schlachten (die Verwaltung zu führen, Legge, I² 319),

Und das mächtige Messer wartet noch den gebratenen Ochsen
 zu zerteilen.
 Dein Ruhm hat sich wie Donnergetöse über alle vier Himmels-
 gegenden verbreitet.
 Und Deine Humanität ergießt sich über das Land wie die
 Fluten des Ch'ing-chang-Flusses (Oberlauf des Chang-ho
 in Honan).
 Musik und Gesang verherrlichen Dich in Liedern, ähnlich jenen,
 worin die Regierung des Kaisers Yao gepriesen wird
 (W. H., C. 1816).
 Zwanglos Deinen Neigungen lebend verbirgst Du Dich unter
 den Beamten. —
 Wenn das Herz befriedigt ist, erlangt es seinen ursprünglichen
 (guten) Charakter.
 Darum sind die Sitten Deines Distriktes mit jenen des hohen
 Altertums zu vergleichen.
 Rinder und Schafe verteilen sich (unbewacht) über die Felder,
 Während des nächtlichen Schlafes verriegelt man nicht die
 Türen.
 Wenn man fragt, wodurch dies so gekommen ist,
 (Dann heißt es): ein edler Mann verwaltet unser Land.
 Im ganzen Distrikt hast Du Pfirsich- und Pflaumenbäume
 gepflanzt,
 Die nicht nur Schatten geben, sondern auch Duft verbreiten.
 Ein Damm deicht das durchsichtige Flußwasser ein (so daß
 Überschwemmungen verhütet werden).
 Maulbeerbäume und Seidenwurmweiden (Cudrania) reichen bis
 an die dunklen Wolken.
 Die Mädchen von Chao schminken nicht ihre Antlitze (Legge,
 I-king, 364, weil sie sich schämen, zur Wollust aufzu-
 reizen),
 Mit ihren Körben (zur Seidenwurmzucht) ziehen sie täglich in
 Scharen hinaus.
 Beim Abwickeln der Kokons und beim Weben der Seide
 erklingen die Webstühle,
 Auf eine Entfernung von 100 Meilen hört man diese Töne.
 Die Prozesse ruhen und auf den Stufen der Gerichtshalle nisten
 Vögel,
 Du genießest der Ruhe und blätterst in taoistischen Schriften.

Deine Riedpeitsche (Pétillon, pg. 363) hängt an einem Ast
unter der Veranda,

Sie läßt die Menschen sich schämen, ohne daß sie damit ge-
schlagen würden.

Abends, wenn der Mond über dem Hause steht, läßt Du die
reinen Klänge Deiner Gitarre ertönen,

Die Menschen schweigen und nur der Wind bläst durch die
Gemächer.

(In Deiner Befriedigung) pfeifst Du lange, ohne etwas zu sagen,
Heiter lebst Du in Deiner Muße wie einst Kaiser Fu Hsi
(Giles, *B. D.*, Nr. 585).

Du bist so rein wie Eiswasser in einem weißen Nephritkrug,
Im Krüge sieht man bis zum Boden klar,

Die hellen Strahlen Deines Wesens lassen das feinste Haar
unterscheiden,

Deine Reinheit wird reflektiert durch die Liebe Deines Volkes.
Im Norden von Chao preist man Deine glückliche Regierung,
Im Süden von Yën ist Dein erhabener Name bekannt.

Durchreisende Fremde lesen die Loblieder (W. H., C. 14_{II}, die
man Dir zu Ehren verfaßt hat),

Darum preise auch ich den Ruf Deiner Tugend.

32. Meinem jüngeren Bruder (Li) Hao, Bezirksrichter
von Lin-ming-hsien (Playfair¹, Nr. 3761), (der gerade
eines Prozesses wegen sein Amt aufgeben mußte), ange-
boten.

Der Bezirksrichter T'ao Yüan-ming verließ seinen Distrikt
P'êng-tsé (Playfair¹, Nr. 3662),

Sein begeistertes Herz (W. H., C. 8_{II}, Lit'aipo I pg. 51 III₁₃)
war eigentlich ein Herz des hohen Altertums.

Eine große Stimme (Lao-tzū C. 41) macht sich selbst ihr Lied
(ein tüchtiger Mann wird berühmt auch ohne Beamter
zu sein),

Nur schlug dabei (T'ao Yüan-ming) auf eine saitenlose Zither.
Der Weg am Ufer des Flusses, wo geangelt wird, ist nicht weit,
Der Plan (des Kaisers), mehrere Riesenschildkröten zu fangen,
ist ungemein tief (vgl. Kommentar zu Lit'aipo IV₃).

Schließlich hoffe ich, daß der Mann des Lung-po-Reiches
(Wilhelm, Lieh-tzū, pg. 50, und Tu Fu, ed. Chang Chin,
C. 12₁₈).

Dich noch aufsuchen kommt (d. h. der Kaiser wird Dich bald
wieder berufen).

33. Dem Kuo Chi-ying angeboten.

Kuo T'ai aus Ho-tung (Giles, *B. D.*, Nr. 1073) besaß das Tao,
Auf der Welt zog er herum wie eine wandernde Wolke.

Seine erhabene Tugend wird von niemandem unter uns er-
reicht,

Sein reines Licht wird nur von Dir zurückgestrahlt. —

Du schämst Dich, zusammen mit den Hühnern zu essen (W. H.,
C. 33₆).

Für immer willst Du mit den Phönixen fliegen.

Mit einem Flügelschlag erhebst Du Dich 9000 Klafter hoch —

Ich hoffe, daß Du noch auffliegst in die Region der violetten
Dünste (zum Kaiserpalast, vgl. W. H., C. 23₂₂).

34. In der Provinz Yeh (Playfair¹, Nr. 258) dem Wang
Ta-ch'üan angeboten, als er sich in die Kao-
fêng- oder Shih-mên-Berge zurückziehen wollte.

Im ganzen Leben bin ich ohne Halt gewesen

Und weit herumgewandert wie ein einzelner Pappus (Samen-
krone, W. H., C. 11₁₂).

Auf einem Wege über tausend Meilen fehlte mir jeder Stütz-
punkt,

Und ich wirbelte dahin wie ein abgefallenes Blatt.

Mitten auf meiner Reise traf ich (Dich, meinen) guten Freund,
Du fragst mich, wohin ich gehe.

Ich möchte Ratschläge unterbreiten, um der Not der Zeit ab-
zuhelfen,

Wer erkennt aber deutlich diese meine Absichten?

Die kaiserliche Macht herrscht über die sechs Richtungen des
Raumes (Chavannes, II₂₂₃).

Über Land und Meer ist Friede und die Waffen ruhen (W. H.,
C. 24₁).

Die tapferen Männer verbergen sich in der Zurückgezogenheit
 ihrer Dörfer,
 Tiefes Leid erfüllt ihr Herz (weil ihre Talente brachliegen).
 Ich bin unbefriedigt von meiner langen Wanderschaft,
 Gestern bin ich von der Stadt Nan-yang (Playfair¹, Nr. 3148)
 aufgebrochen.
 Die violette Schwalbe (Name eines Renners, W. H., C. 30₂₂)
 wiehert an ihrer Krippe (weil sie nicht gebraucht wird),
 Das Schwert Ch'ing-p'ing erklirrt in seiner Truhe (W. H., C.
 40₁₇).
 Ich habe mich in das Weltgetriebe geworfen,
 Pfeife lange vor mich hin und suche wackere Männer.
 Ich schäme mich das Beispiel des Mannes aus Lang-ya (Chu-ko
 Liang, Giles, *B. D.*, Nr. 459, W. H., C. 376, der auf dem
 Lande blieb, bis er gerufen wurde) nachzuahmen,
 Und mich wie er, der zusammengerollte Drache, mit dem
 Ackerbau zu beschäftigen.
 Ansehen und Reichtum will ich mir selbst erobern,
 Will Verdienste erwerben, solange der Frühling blüht (solange
 ich jung bin). —
 Ich möchte Deine beiden Hände ergreifen,
 Dann würdest Du erst meine Gefühle ganz verstehen.
 Ein Freund, der mich kennt, ist wie ein zweites Ich,
 Ist mehr als ein Bruder für den anderen.
 (Du gehst nun) mit dem Kinde im Arme (Legge, IV 517,
 W. H., C. 23₁₅) in die Berge, um die weißen Wolken zu be-
 trachten
 Und in Lautenliedern Deine klare Stimme ertönen zu lassen.
 Beim Abschied können meine Gedanken schwer erschöpfend
 ausgesprochen werden,
 Jeder hofft im Herzen des andern einen guten Namen zu be-
 halten.

35. Dem Arbeitsinspektor (ssü-shih-ts'an-chün) Wang
 von Hwa-chou (Playfair¹, Nr. 2357) angeboten.

Wie zur Zeit des Wang Tao (Giles, *B. D.*, Nr. 2232) fließt der
 Huai-Fluß ununterbrochen weiter und wirft hohe Wellen
 auf (Kuo P'u weissagte dem Wang Tao, sein Geschlecht

werde erst aussterben, wenn der Huai-Fluß aufhöre zu fließen),

Die erhabene Tugend der Familie Wang ist noch nicht ausgelöscht (Legge, IV₂₂₀ W. H., C. 36₃), das Geschlecht bringt noch glänzende Gelehrte (W. H., C. 54_{1a}) hervor. Ich weiß, daß Du von jeher ein würdiger Nachkomme Deiner Ahnen warst,

Jetzt sollte man Dir noch ein wertvolles Schwert schenken (wie Lü Ch'ien dem Wang Hsiang, *B. D.*, Nr. 2175; wer ein solches Schwert trägt, wird einer der 3 höchsten Würdenträger des Reiches werden).

36. Dem an den Hof berufenen Gelehrten Lu Hung (Giles, *B. D.*, Nr. 1418) und seinem Bruder angeboten.

Der erlauchte Monarch erkundigt sich nach hervorragenden Edlen (um sie zu berufen),

In den Bergen (mit den Wolken und Quellen) ist es jetzt schon leer.

Nur die beiden Lu wollen durchaus aus ihrer Zurückgezogenheit nicht hervorkommen,

Der Kaiser zollt hohen Tribut ihrem Charakter.

Ho-shang kung (Giles, *B. D.*, Nr. 657) freut sich, die beiden für sich zu behalten,

Die Neigung, die Welt als klein zu betrachten wie innerhalb eines Flaschenkürbisses (Lit'aipo IX₃₀), ist ihnen allen gemeinsam.

Dort wo sie leben, da ist das Paradies,

Die Veränderungen der Natur betrachtend (*T. of T.*, II₄) wandern sie unaufhörlich herum.

(Im Herbst, wenn) die Bäume ihr Laub verlieren, dann ist das Meerwasser klar,

Auf dem Rücken der Riesenschildkröte sieht man dann die Insel der Seefigen (Fang-p'êng).

Mit Euch zusammen möchte ich mich an den Spiegelbildern des Wassers ergötzen

Und Euch an der Hand haltend aufsteigen zu den Sternen und Regenbogen (Lit'aipo VII₈).

37. Dem Junker von Hsin-p'ing-chün (Playfair¹, Nr. 5739) angeboten.

Als Han Hsin (Giles, *B. D.*, Nr. 617) noch in Huai-yin weilte,
Suchten die jungen Leute dort ihm Schimpf anzutun (相 Objekts-
kasus des Personalpronomens).

Mit gekrümmtem Leibe kroch er zwischen den Beinen eines
Kameraden durch, wie wenn er kein Rückgrat hätte,
(Aber) sein wackeres Herz hatte hohe Erwartungen, auf die es
sich stützte.

Erst als er Han-kao-tsu (Liu Pang; Giles, *B. D.*, Nr. 1334),
den Herrscher mit dem Drachenantlitz traf,

Stieg sein Selbstbewußtsein.

Mit tausend Goldsrücken belohnte er die Wäscherin (die ihn in
Zeiten der Not unterstützt hatte),

Seit jeher haben ihn alle deswegen gepriesen. —

Und (verglichen mit diesem Manne) was habe ich bis heute aus-
geführt?

Über die Kälte klagend sitze ich bald hier bald dort (W. H., C.
28₂₂).

Ein starker Wind dringt in meine kurzen Ärmel,

Und meine beiden Hände sind so kalt, wie wenn sie Eisstücke
hielten.

Meine alten Freunde erbarmen sich meiner nicht,

Wie könnte ich von meinen neuen Bekannten Mitleid erwarten?

Gebrochen (Lit'ai-po V₁₁) bin ich wie ein Tiger im Käfig,

Gebunden bin ich wie ein Falke auf dem Lederärmel des
Jägers.

Wann werde ich endlich in die windbewegten Wolken (W. H., C.
45₁₃) steigen

Und (wie ein Adler) zuschlagend und packend (vgl. Tu Fu, ed.
Chang Chin, 56) zeigen können, was ich vermag?

38. Dem Zensor Ts'ui angeboten.

Ein langes Schwert und ein Becher Weines,

Das ist es, woran ein Mann in seinem kleinen Herzen denkt.

In Loyang folgte ich Dir wie einem zweiten Chi Mêng (Feld-
herr zur Zeit des Chou Ya-fu, Giles, *B. D.*, Nr. 426),

In einer Nacht erzählte ich Dir alles, was meine Brust erfüllte.

Ich sah nur auf zu Deinem hohen Rang (der Schönheit der Berge),

Wußte noch nicht, daß Du tief warst wie Strom und Meer.

In Ch'ang-an trafen wir uns wieder,

Dich wiederzusehen schätzte ich so hoch wie tausend Goldstücke.

Du warst damals Gehilfe eines kaiserlichen Gesandten (W. H., C.

518, 144, 3510, 5323).

Und ich entehrte den Posten Deines Sekretärs (W. H., C. 2929).

Ein aus der Höhe wehender Wind hat (später Dich) den schönen Baum entwurzelt,

Eine gar nicht abgeschossene Armbrustkugel hat (mich) den erschreckten Vogel zu Falle gebracht (vgl. Lit'aipo I pg. 48, IV₃₅; unter 虛彈 bringt das P'ei-wên-yün-fu C. 1415 einen Vers des Su Tung-p'o, aber weder den Vers des Yüan Läng (Ch'wan T'ang-shih I 84) noch dessen Wiederholung durch Lit'aipo).

Ich suche nicht die Begeisterung des zurückkehrenden Schiffes (wie Wang Hui-chih, Giles, *B. D.*, Nr. 2184; d. h. ich werde nicht eher ruhen bis ich Dich wirklich erreicht habe),

Ich lasse den Wagen anspannen, um dich aufzusuchen (wie Lû An, wenn er an Hsi K'ang dachte, Pétillon, pg. 426).

Vom Wirbelwind (*T. of T.*, I₁₀₀, Lit'aipo IX₄₂) muß man sich die Kraft borgen (ich erwarte Deine Hilfe).

Wie Pflirsich- und Pflaumenbäume (die Du gepflanzt hast) möchte ich Dir zum Danke Schatten spenden.

Wenn ich guter Stimmung bin, weiß ich zu reden wie einst Chang I (Giles, *B. D.*, Nr 70, Lit'aipo IX₇),

Wenn ich Kummer habe, singe ich ein Lied von der fernen Heimat wie Chwang Hsi (W. H., C. 112).

Wer hat nicht Mitleid mit mir in einer klaren Mondnacht,

Wenn mir das Herz zerreißt beim Hören des Schlagens der Wäsche auf dem herbstlichen Waschstein?

39. Dem kaiserlichen Schwiegersohn Tu-ku angeboten (aus dem Stegreif niedergeschrieben).

Du, kaiserlicher Schwiegersohn, kehrtest morgens von der Audienz auf galoppierendem Pferde zurück,

Ein duftender Wind blies den Menschen entgegen, wie wenn Blüten wirr durch die Luft flögen.

Der silberbeschlagene Sattel und das violette Zaumzeug
reflektierten Wolken und Sonne,

Du blicktest nach links und nach rechts (ohne die Menschen
zu beachten, W. H., C. 42¹⁸) und Glanz strahlte aus (von
Deiner herrlichen Uniform).

Um diese Zeit befand ich mich innerhalb des Chin-ming-Tores,
Im Reiseamt auf meine Berufung wartend, und wurde vom
Kaiser in Audienz empfangen.

Ich erhielt unter tiefen Verbeugungen die gnädige Ernennung
zum Gelehrten des Reiches,

Mein heißes Herz ist von tiefer Dankbarkeit Dir gegenüber
erfüllt, der Du mich kennst (und mir geholfen hast).

Seitdem sind wir schon lange voneinander getrennt, Du weilst
am Hofe, ich unter dem Volke,

Und ich kann Deine erhabene Freundschaft nicht mehr an-
streben.

Wenn Du wie Wei Kung-tzū (Giles, *B. D.*, Nr. 2320) nochmals
einen Blick auf mich zurückwerfen (d. h. mir helfen) wolltest,

Dann werde ich, der andere Hou Ying (*B. D.*, Nr. 672), auch
nicht länger das Tor bewachen (d. h. in niedriger Stellung
verharren) müssen (Legge, II² 383).

40. Der taoistischen Heiligen Chiao vom Berge Sung (in Honan) angeboten.

Einleitung. Die taoistische Heilige Chiao vom Berge Sung,
„die alchemistische Meisterin“, war eine Frau von unbe-
kannter Herkunft. Man sagt, sie hätte in der Zeit der
Liangdynastie gelebt; ihrem Aussehen nach zu schließen
war sie damals 50—60 Jahre alt; sie schluckte ihren
Atem und nahm keine Nahrung zu sich; sie lebte in einer
Hütte des Shao-shih-Gebirges. Ihr Herumwandern glich
dem Fluge — sie legte auf einmal zehntausend Meilen
zurück. Die Welt erzählt sich auch, sie wäre in das Ost-
meer gefahren und hätte die Insel der Seligen, P'êng-lai,
bestiegen. Schließlich kann niemand ergründen, wohin sie
verschwunden ist. Ich habe mich auf dem Shao-shih-
Gebirge mit der Tao-Lehre beschäftigt und habe (auf der
Suche nach der Heiligen) alle 36 Gipfel erklommen. Ich
habe von ihrem erhabenen Wesen gehört und war er-

griffen. Die von meinem Pinsel hier hingeworfenen Verse
biete ich ihr aus der Entfernung an.

Die beiden Shih-Gebirge (das Sung-shan-Massiv zerfällt in
zwei große Gebirgsstöcke: T'ai-shih-shan und Shao-shih-
shan) reichen bis an den dunklen Himmel,

(Der Shao-shih-shan mit seinen dreimal im Jahre blühenden
Pattrabäumen (Lit'aipo VII₁₄) taucht in die Region der
violetten Dünste,

Dort lebte eine Unsterbliche, ein Gast von der Genieninsel
P'êng-lai,

Man möchte beinahe glauben, es wäre die Fee Ma-ku (Giles,
B. D., Nr. 1476) gewesen.

Wenn das Tao vorhanden ist, kann kein Weltenlärm es be-
flecken,

Wenn die Lebensführung erhaben ist, dann haben sich die
Wünsche schon weit entfernt.

Stets aß sie von den Blumenblättern des Zimtbaumes,

Oft las sie im wertvollen Buche, dessen Blätter von blaugrüner
Moosfarbe waren (?).

Sie erging sich auf ihren Wanderungen in den acht äußersten
Regionen der Erde,

Sie pflegte die neun Sphären des Himmels zu durchstreifen.

Wie einst Hsü Yu (der keinen Becher hatte, Giles, *B. D.*,
Nr. 797) nahm sie vom Baume die dort aufgehängte Kale-
basse, um vom Wasser des Ying-Flusses (in Honan) zu
trinken,

Wie einst Wang-tzû Chín (der keinen Wagen hatte, *B. D.*,
Nr. 2240) kam sie mit tanzenden Kranichen nach I-ch'uan
(den I-Fluß in Honan, Legge, V 181_{3, 4}, W. H., C. 14₈).

Dann kehrte sie wieder auf ihre östlichen Berge zurück,

Wo sie in ihrer Einsamkeit schlief, nachdem sie die roten Herbst-
wolken weggefeht hatte.

Der zwischen den Schlingpflanzen durchscheinende Mond war
wie ein Morgenspiegel aufgehängt,

Der durch die Fichten wehende Wind war wie nächtlicher
Gitarrenklang.

Ihren geheimnisvollen Glanz verbarg sie im Berge Sung-yo,
Ihre geläuterte Seele ließ sich nieder auf dem Wolkenzelte
(W. H., C. 30₈).

Wie herrlich schwebten ihre regenbogenfarbigen Gewänder im Winde!

Ihre Flötentöne drangen bis in die entferntesten Gegenden.

Ich wollte, daß Du wie einst Hsi-wang-mu (Giles, *B. D.*, Nr. 680)

Gnädig herabsähest auf mich, den anderen Tung-fang So (*B. D.*, Nr. 2093).

Wenn Du mir das mit violetter Tinte geschriebene Buch (der taoistischen Lehre) überliefern könntest,

Fürwahr! (Legge, IV₁₇₁) ich würde es studieren und ewig Dir dankbar bleiben.

41. Aus dem Stegreif. Dem an den Hof berufenen Gelehrten Yang angeboten.

Der Distriktsrichter T'ao Yüan-ming (Giles, *B. D.*, Nr. 1892) gab seine Stellung in P'êng-tsê auf,

Liang Hung (*B. D.*, Nr. 1247) zog sich in die Berge von Kueichi zurück (Lit'ai-po VIII 53).

Ich durchforschte die Biographien hervorragender Männer Und fand, daß Du jenen Weisen des Altertums glichest.

In den Wolken schlafend weilst Du im rötlichen (vegetationslosen) Bergtal,

Das kaiserliche Handschreiben mit dem violetten Siegel (Dich an den Hof rufend) hat Dich dort erreicht.

Noch weiß ich nicht, ob Du, ein anderer Yang Chên (Giles, *B. D.*, Nr. 2362),

Bald nach Ch'ang-an (westlich von den Pässen, Pétillon, pg. 446) kommen wirst (d. h. die Berufung annehmen wirst).

42. An Li Yung (Giles, *B. D.*, Nr. 1242 und Tu Fu, ed. Chang Chin, C. 132).

Eines schönen Tages erhebt sich der Riesenvogel Rok zusammen mit dem Winde,

Und auf dem Tornado steigt er gerade hinauf 90,000 Meilen (*T. of T.*, I₁₆₅).

Wenn der Wind sich legt, steigt er dann wieder herab

Und kann dann noch immer die Wässer des Ozeans in heftige Bewegung bringen. —

Die Leute der Welt sind, wenn sie mich sehen, schon an meine
 Eigentümlichkeiten gewohnt
 Und, wenn sie meine exaltierte Sprache hören, dann lachen sie
 hämisch.
 Selbst ein Konfuzius kann die Spätergeborenen fürchten,
 Darum darf man als Mann die Jugend nicht unterschätzen.
 (Dieses Gedicht soll nicht von Lit'ai-po herrühren.)

43. Dem Einsiedler Ko von der Chang-kung-Insel (südlich von Wu-ch'ang) angeboten.
 Lieh-tzū (Giles, *B. D.*, Nr. 1251) lebte (vierzig Jahre lang) in
 Chêng-p'u
 Und wurde für einen gewöhnlichen Menschen gehalten (*Liki*,
 ed. *Contreux* 1397, II₅₀).
 Graf Ko verbirgt sich auf der südlichen Insel (wo in der Chindynastie der Einsiedler Chang-kung lebte)
 Und fürchtet immer, daß die Leute von Ch'u davon hören würden.
 Mit einer Gießkanne unter dem Arme (*T. of T.*, I₃₁₉) begießt er das herbstliche Gemüse,
 Müßigen Sinnes ist er wie die über den Himmel ziehende Wolke.
 Stets sieht man ihn zusammen mit dem alten (Bauer) vom Melonenfeld
 Pflügen und säen am Ufer des Han-Flusses.
 Oft stieg ich hinauf auf die Chang-kung-Insel
 Und trat unter die dort weidenden Tierherden, ohne Verwirrung anzurichten (*T. of T.*, II₃₄).
 (Ko's) Brunnen hat keinen Flaschenzug (*T. of T.*, I₂₂₀).
 Die Türe seiner Klause trägt keine in Schnitzereien ausgeführte Inschrift.
 Er verbeugt sich tief (vor dem Kaiser) und dankt für den ihm angetragenen Gouverneurposten.
 Weit lehnt er es ab, Bezirksrichter zu werden.
 Dieser Mann ist wirklich der wahre Einsiedler,
 Wir können nur seinem erhabenen Vorbilde nachstreben.

LIT'AIPO'S GEDICHTE

X. BUCH

(24 Gedichte in alten und neuen Versmaßen)

Übersetzt

von E. VON ZACH

- I. An einem Herbsttage sitze ich im Lien-yao-yüan
(Hof der Zubereitung des Lebenselixiers) und
zupfe mir die weißen Haare aus. Angeboten
meinem älteren Vetter Yüan Lin-tsung, dem
6. seines Clanes.

Aus dem Fallen des Laubes erkenne ich, daß das Jahr zu herb-
steln beginnt,

Aus dem Eis im Krüge weiß ich, daß das Wasser kalt ist.

Die Cassia-Zweige sind in diesen Tagen schon herrlich grün,
Sie schütteln den Schnee ab und erheben sich bis zum Wolken-
saume. —

Von Jugend auf (W. H., C. 26_n, *T'ao Yüan-ming*, 1915, pg. 23)

habe ich mich Dir, glänzendem Lichtstrahl, angeschlossen,
Ich erhob die Flügel (W. H., C. 45₇, *Lit'aipo IX₄*) und klam-
merte mich an den großen Phönix an.

Dreißig Jahre lang waren wir ein Herz und ein Wille (W. H., C.
20₃₁).

Im Glanz oder im Elend fühlten wir dasselbe für einander.

(Jetzt) blicke ich tief seufzend nach den dunklen Wolken,

Sitze die weißen Haare auszupfend ihnen gegenüber.

Mein herbstliches Gesicht erscheint im Morgenspiegel,

Das einst aufsträubende Haar (eines Ching K'o) wird schütter
unter der hohen Mütze.

Arm (wie Kuan Chung, Pétillon, pg. 295) mache ich Geschäfte mit Pao Shu (Giles, *B. D.*, Nr. 1006), (d. h. ich werde durch dich unterstützt),

Hungrig (wie einst Han Hsin, *B. D.*, Nr. 617) bitte ich die (hochherzige) Wäscherin um Essen.

Wenn die günstige Gelegenheit kommt, hilft (das Glück) dem gottbegnadeten Manne,

Wenn nur das Tao vorhanden ist, erübrigt sich das Wehklagen.

Yo I (*B. D.*, Nr. 2502, Chav., IV₁₄₅) begab sich erst nach Chao,

Su Ch'in (*B. D.*, Nr. 1775) begann den Bund der sechs Staaten mit einer Besprechung mit Han (beide waren von Glück begünstigte Männer, die später Großes ausführten).

Mich geltend zu machen oder mich zurückzuziehen, liegt sicherlich in meiner Hand,

Doch wozu soll ich mir wegen nichts Kummer besorgen (W. H., C. 2₂, Lit'aipo V₁₁, IX₃₇)?

2. Darlegung meiner Gefühle. Dem Kammerherrn Ts'ai Hsiung angeboten.

Von jeher schätzte ich hoch den kaiserlichen Obersthofmeister Hsieh An (Giles, *B. D.*, Nr. 724),

Der mit seinen Kurtisanen durch die Ostberge (in Chèkiang) wanderte.

Die Tänze von Ch'u machten trunken die lichtgrünen Wolken (des Sonnenunterganges),

Die Gesänge von Wu brachten zum Schweigen die hellstimmigen Affen.

Vorübergehend verließ er der Menschen wegen (Pétillon, pg. 4) seine Zurückgezogenheit,

Konversierend und lachend (d. h. mühelos) gab er Zufriedenheit dem schwarzhaarigen Volke (W. H., C. 48₄).

Auch ich strebte liebevoll diesem Manne nach,

(Auch) ich hoffte, mich in die roten Morgenwolken aufschwingen zu können (W. H., C. 23₂₀), (d. h. eine hohe amtliche Stellung wie Hsieh An einzunehmen).

Ich begegnete einem erlauchten Herrscher,
 Ich wagte Ermahnungen über Aufstieg oder Untergang des
 Reiches vorzutragen.

Der weiße Edelstein ist schließlich ohne Schuld,
 Wenn die schwarze Fliege ihn beschmutzt und ihm dadurch
 Unrecht geschieht (hiermit sind die Verleumder am Hofe
 gemeint).

Eines Morgens verließ ich die Hauptstadt
 Und verbrachte 10 Jahre als Wanderer im Park des Liang-wang
 (K'ai-fêng-fu).

Wilde Hunde (Ch'u Tz'ü 8₈) bellen am Eingang des neun-
 stöckigen Tores (der kaiserlichen Residenz, vgl. Ch'u
 Tz'ü 9₃, Erkes, *Diss.*, Vers 32)

Und zerreißen die Menschen, deren Seelen darüber voll Groll
 sind.

Doch der erhabene Himmel übt Vergeltung wegen des be-
 gangenen Unrechts,

Und die helle Sonne teilt die wirren Nebel.

An den Thronesstufen stehen wieder (brave) Minister wie
 K'uei und Lung (Legge, III₄₇).

Und Pfirsich- und Pflaumenblüten (d. h. Friede und Glück)
 erfüllen wieder das Mittelreich.

(Zu dieser Zeit) tauche ich ins Meer, um die Mondperle zu
 suchen,

Und wandere über Berge, um wohlriechende Kräuter (W. H., C.
 26₂₀) zu pflücken.

Ich schäme mich, auch nicht das kleinste Verdienst aufweisen
 zu können

Und unverdienterweise kaiserliche Gnade (die wie Regen oder
 Tau auf mich niedergefallen ist) empfangen zu haben.

Meine Schritte haben den in die Wolken ragenden Kaiser-
 palast (W. H., C. 3₂) verlassen.

Doch mein Herz folgt der mit himmlischen Pferden bespannten
 kaiserlichen Equipage.

Du, o Meister, bist ein Talent, bestimmt, dem Herrscher als
 Minister zu helfen,

Und wer könnte heute noch mit Dir verglichen werden?

Ein aus der Höhe kommender Wind erschüttert Deine starken
 Schwingen,
 Gar bald, hoffe ich, wirst Du Dich in die Lüfte erheben.
 Ich (dagegen) überlasse mich meinen Rudern auf den fünf
 Seen (wie einst Fan Li, *B. D.*, Nr. 540, Pétillon, pg. 428),
 Die spritzenden Wellen lasse ich ihr zerstörendes Werk fort-
 setzen (*Lit'aipo I*, pg. 2).
 Ich träume, im Gießbach zu angeln, wo einst Yën Kwang
 (*B. D.*, Nr. 2468, Pétillon, pg. 214) Fische fing,
 Die Erinnerung seines herrlichen Wesens ist trotz der langen
 Entfernung noch immer vorhanden.
 Vergebens hoffte ich, daß der Stern der Reisenden (Schlegel,
Uran. Chin., pg. 545), der den Stern des Kaisers ver-
 deckte, wieder verschwinden würde,
 Der Herrscher ist zu schwach (Legge, V 553₉), um sich selbst
 helfen zu können.
 Nach tausend Meilen Wanderns wende ich das Haupt (nach
 dem Kaiserpalast) zurück,
 Nach zehntausend Meilen singe ich ein langgezogenes Lied.
 Der gelbe Kranich (d. h. ich) wird nicht wieder zurückkommen,
 Daran kann auch nichts ändern, daß der reine Wind (d. h. Du)
 sich darüber betrübt.
 Mein Boot gleitet über die mondbeschienene Fläche (*Lit'aipo I*,
 pg. 11) der vereinigten Flüsse Hsiao und Hsiang,
 Die Schatten der Berge tauchen in die Wellen des Tung-t'ing-
 Sees.
 Daß sich jener Mann des Altertums (Ch'ü Yüan) in den Mi-lo
 stürzte, darüber muß ich lachen,
 Wie einst Chwang-tzū am Ufer des Hao (*T. of T.*, I₃₀₁, Play-
 fair¹, Nr. 1576₂) habe ich die Harmonie des Himmels
 (*T. of T.*, II₉₁) erlangt.
 In meiner Muße zwischen den Feldern
 Kratze ich mir den Rücken und hüte Hühner und Gänse.
 Wenn Du nach langer Trennung das Bedürfnis hast, mich auf-
 zusuchen,
 Dann dürftest Du mich am ehesten in Wu-ling (Playfair¹,
 Nr. 8112) antreffen.

3. Ich erinnere mich meiner alten Wanderungen in Hsiang-yang (Playfair¹, Nr. 2786_a), dem Unterbezirksrichter Ma Chü angeboten.

Einst wanderte ich über den großen Damm (außerhalb der Stadt Hsiang-yang)

Und stieg damals auch auf das hohe Haus des Shan Chien (Lit'aipo V₁₈).

Ich öffnete das Fenster, vor dem die grünen Bergspitzen lagerten

Und an dem wie ein zitternder Spiegel die Fluten des Ts'ang-chiang vorüberflossen.

Mit meiner hohen Mütze auf dem Haupte und umgürtet mit dem tapferen Schwerte,

Beugte ich mich (damals) tief vor dem Präfekten Han Ch'ao-tung (Giles, *B. D.*, Nr. 609).

Dort war es, wo ich mich von Dir, o Meister, trennte,

Jetzt muß ich an meine alten Wanderungen denken.

Du mit Deinem roten Gesicht bist noch nicht alt,

Ich mit meinen weißen Haaren bin frühzeitig in den Herbst des Lebens getreten.

Mein Ehrgeiz ist, wie ich fürchte, vergebens gewesen,

(Denn) Verdienst und Name sind vergänglich wie ziehende Wolken.

Das Herz, das an die Rückkehr denkt, klammert sich an Träume einer fernen Vergangenheit,

Die sinkende Sonne verzögert das durch den scheidenden Frühling hervorgerufene Leid (d. h. ich alter Mann habe noch ein wenig Hoffnung).

Vergebens denke ich an Yang Hu (*B. D.*, Nr. 2383) (und seinen unvergänglichen Ruhm),

Und meine Tränen fallen oben auf dem Hsien-Berge (wo sein Gedächtnisstein steht).

4. Im Schnee, meinem Vetter, dem Distriktsrichter von Yü-ch'êng-hsien (Playfair¹, Nr. 8741) angeboten.

Gestern Nacht im Park des Prinzen Liang (d. h. in K'ai-fêng-fu, Lit'aipo VII₁₀, X₂),

Da fror Dein jüngerer Vetter und Du wußtest nichts davon.

Wenn ich die schneebedeckten Bäume vor der Halle betrachte,
Da bricht mein Herz beim Gedanken an die Bruderliebe (an
die Bäume, deren Äste ineinandergreifen, W. H., C. 29_a).

5. Als ich in An-ling-hsien (Shantung) die Tao-Lehre
studierte, begegnete ich Kai Huan; da er für
mich ein echtes Taoisten-Brevier verfaßt hat,
habe ich beim Abschied ihm dieses Gedicht als
Geschenk zurückgelassen.

Im reinen Wasser allein kann man die weißen Steine sehen,
Nur die Unsterblichen können die jungen Adepten erkennen.
Meister Kai von An-ling

Hatte im Alter von zehn Jahren schon Verkehr mit dem Him-
mel (war im Besitz der Tao-Lehre).

Seine Worte ergossen sich wie ein Wasserfall und waren von
tiefer Bedeutung:

Wie könnten auch seine Erörterungen ein Ende haben?

Er brachte die höchsten Beamten in Erstaunen,

Sie klopfen ihm auf den Rücken und erschrecken vor seiner
Weisheit.

Er schwang den Pinsel und schenkte (seinen Freunden) originelle
Gedichte;

Ganz Shantung schätzte aufs höchste diese Produkte.

Bis jetzt sind die Besucher von P'ing-yüan-chün (Playfair¹,
Nr. 5842)

Von ihm ergriffen und bewundern sein reines Wesen. —

Ich studierte die Tao-Lehre bei dem Unsterblichen von Pei-hai
(Playfair¹, Nr. 1229),

Der mir Unterricht gab in seinem Palaste Jui-chu*-kung.

Die konzentrierten Seelenkräfte der Nabelregion regelten die
Ärmung (?).

Bei hellem Tageslichte dachte ich (nur noch) an die Leere hinter
den Wolken.

(Als dieser Zustand erreicht war) hat Kai Huan für mich ein
echtes Taoisten-Brevier verfaßt,

* Bei Po Chu-i (Ch'üan T'ang shih VII 22₁₅) finde ich den Vers 裴
珠颺數篇, „Ich rezitiere einige Blätter unsterblicher Gedichte“; Woltsch,
Aus den Gedichten Po Chu-i's 1908, übersetzt dies: „Ich lasse eine Perle fallen
bei jedem gelesenen Blatt.“

Angesichts welcher herrlichen Arbeit selbst die Engel sich schämen müssen.

Man glaubt das durchsichtige Buch Huo-lo-ch'i-yüan vor sich zu haben,

Von dessen acht Ecken Sterne und Regenbogen erglänzen.

Gegen die drei Unglücke (Brand, Überschwemmung, Tornado) beschützt der Nordstern (wörtlich die Armillar-Sphäre, Schlegel, *Uran. Chin.*, pg. 503) den Besitzer des Buches, Und Drachen beschirmen meine kleine Person.

Ich erhebe die Hand und danke Himmel und Erde,

(Von nun an) wird Geburt und Tod gleich dem Nichts (W. H., C. 22_g).

Gelbes Gold wird die hohe Halle erfüllen (ist damit das Lebenselixier gemeint?),

Säcke (zu 落荷 vgl. P'eiwényüfu C. 50₁₃) können dasselbe nicht aufnehmen (W. H., C. 26₄).

Ich lache hinunter auf die Leute dieser Welt,

Deren Seelen (nach dem Tode) in die Höhlen des Lo-fêng-shan (eines ungeheuren Berges im Norden, wo die Dämonen leben) tauchen.

Selbst was in früheren Tagen das Grab eines Kaisers war,

Ist jetzt ein Unkrautstengel geworden.

Wenn Du die hier angebotenen Verse würdigen kannst,

Dann wird dieses Gedicht wirklich die Hwa- und Sung-Berge bedeutungslos erscheinen lassen.

6. Dem Kammerherrn Ts'ui Tsung-chih (Giles, *B. D.*, Nr. 2048, Ch'üan T'ang shih IV₈) angeboten.

Die mongolische Wildgans schüttelt ihre (sie über das Meer tragenden) Schwingen,

In den Lüften kreisend läßt sie durch ihre Schreie wissen, daß der weiße Herbst (W. H., C. 19₂₄) gekommen.

Die durch den Wind erschreckten Wolken trennen sich von den sandigen Wüsten des Nordens.

Und verirren sich in steter Bewegung nach den Inseln des Hwang-ho. —

Da bin ich, gewissermaßen ein fliegender Pappus,

Der dahingewandert ist über zehntausend Meilen.

Ich steige auf die Höhe (Pétillon, pg. 5), um nach den fliehenden Wolken Ausschau zu halten,

In ihnen sehe ich verschwommen die alte Heimat.

Die Sonne versinkt am Rande des (Wolken)meeres,

Die Wasser (des Hwang-ho) fließen nach dem äußersten Horizonte.

Ich pfeife lange (voll Ergriffenheit, W. H., C. 11₃) und stütze mich auf mein einziges Schwert,

Mein Auge schweift in die Ferne* (W. H., C. 11₇, 37₇) und mein Herz ist voll trauriger Gedanken (Legge, IV₁₄₄).

Am Ende des Jahres (Ch'u Tz'ü 2₁₇, Li-sao 76. Stanze) will ich in die Heimat zurückkehren,

Wie könnte ich auch nach Reichtum und Stellung streben!

Selbst ein Konfuzius predigte in 70 Reichen (Forke, *Lun-hêng* I₄₀₀).

Überall wurde er eingeladen, doch nirgends behielt man ihn (hörte man auf seine Lehre).

Lu Chung-lien (B. D., Nr. 1408, Lit'aipo II₁₀, W. H., C. 21₄) entließ seiner Belohnung von 1000 Goldstücken,

Wie konnte man ihm auch seine Tat mit Jade-Szeptern und Seidenschärpen vergelten wollen?

Ach, wenn man die günstige Zeit (Legge, I₂₂₀, Pó Chü-i, Ch. T. S. VII 8₄) nicht trifft,

Dann ist es besser, unter Kräutern und Bäumen zu leben.

(Darum) hoffe ich, daß Du mit mir Hand in Hand

Auf eine lange Wanderung gehst in die Zurückgezogenheit der südlichen Berge.

7. Dem Berater am kaiserlichen Prinzenhofe, Ts'ui, angeboten.

Das Pferd Lu-chi (W. H., C. 4₈) ist ursprünglich ein himmlisches Roß

Und durchaus kein Füllen, das sich über den Futtertrog beugt.

Es wiehert lange dem reinen Winde entgegen,

Um plötzlich die neun Regionen (d. i. das ganze Reich) zu durchwandern (Lit'aipo III₁₂, W. H., C. 14₂).

* Zu 目極 vgl. Ch'u Tz'ü 9₁₂; im P'eiwenyünfu C. 102 上₄₁ sind irrtümlicherweise die 九辯 genannt.

Kaum ist es im Nordwesten angekommen,
 Da läuft es schon im äußersten Südosten.
 Die Wege der Welt sind in fortwährender Änderung begriffen,
 Die Pläne für die Zukunft sind schwer im Vorhinein festzustellen.
 Ich hoffe, daß Du das Roß (d. h. mich) aufnimmst und auf-
 merksam pflegst (Lit'aipo III₁₂),
 Dann kannst Du Dich damit noch immer auf der Hauptstraße
 sehen lassen.

8. Dem kaiserlichen Kommissar von Shêng-chou (Play-
 fair¹, Nr. 792, Name von Nanking zur Zeit der Revolu-
 tion des An Lu-shan), Wang Chung-ch'ên, angeboten.
 (Nanking) ist die Residenz der Kaiser der sechs Dynastien,
 Die schöne Hauptstadt der drei Wu-Provinzen (Kuei-chi, Wu-
 hsing, Tan-yang).
 Einem würdigen Manne muß ein wichtiger Posten (wie dieser)
 anvertraut werden,
 Darum hat der Himmelssohn einen so berühmten Beamten wie
 Dich dafür ausersehen.
 Das gewaltige Meer ruht nun in seiner ganzen Ausdehnung,
 Und der große Strom fließt zehntausend Meilen weit in Klarheit
 (es herrscht jetzt Friede).
 Als es galt, Pläne zu entwerfen, um Chao zu helfen und das
 belagerte Han-tan zu entsetzen,
 Da wollte der Kaiser die Dienste des alten Hou Ying (B. D.,
 Nr. 672, Pétillon, 108, Lit'aipo III₃₀; mit Hou Ying ist
 hier Wang Chung-ch'ên gemeint) noch nicht missen.
9. Beim Abschiede meinem Neffen Kao-wu angeboten.
 Selbst wenn das Fischauge größer wäre als der T'ai-shan,
 Wäre es nicht so gut wie der Yü-fan-Edelstein (Legge, V 758,
 „a precious stone worn at girdle by Lu-rulers“).
 Du, mein edler Neffe, bist wie die in der Nacht mondhell glän-
 zende Perle,
 Dein hoher Ruf bewegt den ganzen Distrikt T'ien-mên (Play-
 fair¹, Nr. 7281).
 Du kannst wirklich die Worte meines Haus-Geomanten zur
 Wahrheit machen (Tu-fu, ed. Chang-chin, 18₂₁).

Nicht minder als einst Wei Shu (*B. D.*, Nr. 2292, Pétillon, pg. 92).

Ich beschau mich selbst als unfähig für das praktische Leben,
Wie könnte da auch Verdienst und Ruhm vorhanden sein?

Meine Hoffnungen habe ich auf einen Wurf mit den fünf Würfeln
gesetzt

Und bin jetzt in Not wie ein an ein Seil gebundener Affe.

Das prächtige Roß im Stalle ist nicht mehr da (schon verkauft),
Doch in der Halle lärmten noch die trunkenen Gäste.

Das gelbe Gold ist schon lange verbraucht,

Um Vergeltung zu üben für die Gnade alter Freunde. —

Ich höre nun, daß Du nach Lung-hsi (*Playfair*¹, Nr. 3872)
gehst,

Und meine Seele ist darüber erschrocken.

Mit Dir zusammen bin ich früher herumgewandert,

Jetzt in diesem Schnee-Wetter wirbelt (*Lit'aipo X₂*) ein jeder von
uns einzeln herum.

Ob das Wasser im Strome weiterfließen (d. h. ob ich Dir folgen
werde) oder, sich im Kreise drehend, zurückbleiben wird,

Über diese Absichten ist es einstweilen nicht möglich, genaues
zu sagen.

Mein armes Haus schämt sich seines vornehmen Gastes,

Meine Rede ist dumm und ich fühle, daß meine Antworten
verworren sind.

Schon drei Tage (andere Bedeutung als *W. H.*, *C.* 1₂₃) denke*
ich vergebens hin und her (wie ich Dir von meinem Kummer
sprechen könnte),

Beim Essen bedaure ich es, meinem Gaste nichts bieten zu
können.

Ich lache über mich selbst, daß ich so unmännlich (*Legge*,
V 312₁₁) bin (und mich über Deine Abreise betrübt mache),

Da doch das Leben reich ist an Trennungen (*Legge*,
IV₄₀).

In meiner Brust ist der Kummer von Jahrtausenden auf-
gehäuft,

* Im *P'eiwényünfu*, *C.* 99 下₄₂ ist 錯莫 (in Verlegenheit sein) mit einem Vers des Wang An-shih belegt, kommt aber schon bei Pao Chao (*B. D.*, Nr. 1619) vor; vgl. auch Tu-fu, ed. *Chang Chün*, 346 18₂.

Und ich habe niemanden, dem gegenüber ich mein Innerstes
eröffnen könnte (W. H., C. 47₂₁).

Himmel und Erde sind für mich wie eine ziehende Wolke,
Dieser mein Leib ist wie ein feines Haar (am Körper des Pferdes,
Lao-tzū C. 64, *T. of T.*, I₃₇₈).

Plötzlich erkenne ich, daß die Welt weder Anfang noch Ende
hat (*T. of T.*, I₂₂₈).

Und daß die große Leere alles umfassen kann (alles ist gleich
leer, was diese Welt erfüllt).

Geh jetzt nur, wozu sollen wir davon noch sprechen!

Wenn wir uns trennen (W. H., C. 14₁₀), ist es zwecklos, von neuem
zu jammern.

Leber und Galle, Ch'u und Yüeh sind nicht voneinander ver-
schieden (*T. of T.*, I₂₂₄).

Berge und Ströme sind auch dasselbe ebenso wie Decke und
Vorhang (Legge, IV₃₂ W. H., C. 24₁₁). —

Wenn Du eine günstige Gelegenheit findest (wörtlich: wenn
Wolken und Drachen einander folgen).

Kann es sein, daß Du beim erlauchten Herrscher Aufnahme
findest.

Wenn Du dann nach erworbenem Verdienst noch Neigung hast,
mich aufzusuchen,

(So wisse) daß ich verborgen lebe, wo die Pfirsichblüten im Gieß-
bach schwimmen (d. h. beim Pfirsichblütenquell).

10. Dem Adjutanten P'ei angeboten.

Königsfischer-Federn und Goldfäden

Werden in den Gewand-Stickereien dieser singenden und tanzen-
den Schönen verwendet.

Wenn kein Mond zwischen den Wolken steht,

Gibt es nichts (an Schönheit), was man damit vergleichen könnte.

So schön ist diese Erscheinung,

Daß sie von allen anderen Mädchen gar viel eifersüchtig be-
krittelt wird.

Doch die Gnade des Herrschers hat sich von der früheren Ge-
liebten abgewendet,

Und sie, die die Gunst verloren hat, kehrt jetzt mit dem Herbst-
wind (d. h. mit Kummer) in die Heimat zurück.

Wenn man in Jammer und Elend ist, späht man nicht nach dem
Nachbarn (W. H., C. 19₁₀).

Es fallen nur Tränen auf den schwefelgelben Webstuhl.

Wenn das Wetter kalt ist, sind die weißen Hände starr;

Wenn die Nacht vorschreitet, wird die Kerze klein.

Selbst in zehn Tagen ist ein Stück Tuch noch nicht fertig gewoben.

Und ihr Schläfenhaar ist zerzaust wie wirre Seidenfäden.

Doch sie ist noch immer so schön, daß man sie liebhaben kann,

Denn ein Gesicht wie ihres sieht man nur selten auf Erden.

Dir gegenüber zeige ich lachend meine weißen Zähne (W. H., C. 29₁₀).

Wenn Du mich anblickst: bitte verwirf mich nicht!

II. Aus der Vergangenheit. Dem Distriktsrichter von Chiang-yang (Playfair¹, Nr. 799). Lu T'iao, angeboten.

Tai-po (ältester Sohn des Chou T'ai-wang, Chav., IV₁) verzichtete auf den Thron,

Sein jüngerer Bruder Chung Yung warf noch größere Wellen auf (W. H., C. 28₁₁, 33₇, d. h. folgte seinem Beispiel und machte es dadurch noch berühmter).

Ihr reines Wesen beeinflusste das ganze Altertum,

Ihr Lebenswandel war so erhaben wie die Sterne.

Sie gründeten das Reich Wu und lebten (mit ihren Nachkommen) am Ostmeer,

Generationen der Familie Lu zeichneten sich durch hervorragende Tüchtigkeit aus.

Viele von diesen alten Tugenden sind in Dir vereinigt,

Wie ein Riesenberg ragst Du empor unter Deinen Mitmenschen.

Schon in Deiner Jugend warst Du ein Original

Und gabst Dich im großen Loyang (W. H., C. 3₈) dem Herumwandern hin.

An den Hüften trugst Du das Schwert des Yén Ling (B. D., Nr. 287),

Und ein edelsteinbesetzter Gürtel hielt zusammen den mit glänzenden Perlen verzierten Mantel (Lit'ai-po V₈).

Einst war ich ein Freund von Hahnengefechten (Lit'ai-po II₈₄).

Und stets (W. H., C. 11₃₀) zusammen mit den Raufbolden von Wu-ling.

Sie hielten mich zurück (Lit'aipo V 34) und wollten, daß ich mit ihnen einen Bund schloesse (W. H., C. 55₄).

Mit lauter zorniger Stimme suchten sie mich zu zwingen, ihnen zu folgen (W. H., C. 23₆, 34₈).

Da öffnestest Du die dichte Menschenmasse, die mich umgab,

Und alle die Reiter rannten davon (Lit'aipo II₁₈).

Du hattest meine Not dem erhabenen Zensorenamte gemeldet (?)

Und so mich aus dieser Gefahr beim Nordtore errettet.

Später wurdest Du Bezirksrichter von Chiang-yang

Und hast dort das Dornengestrüpp ausgerottet und wohlriechende Orchideen gepflanzt (W. H., C. 47₈).

Wie ehrfurchtgebietend warst Du, wenn Du das Stadttor passierdest,

Es war wie wenn im fünften Monat der Herbstreif flöge.

Gute Vögel kamen herbei und ruhten aus auf den herrlichen Bäumen Deines Distriktes,

Große Talente hast Du in der schönen Halle Deines Yamens (W. H., C. 18₁₉) vereinigt.

Jedesmal wenn Du aus der Präfektur zurückkehrtest,

Spielten Streich- und Blasinstrumente auf in ehrfurchtsvollen Reihen. —

Immer tat es mir leid, von Dir so weit entfernt zu sein

Und keine Möglichkeit zu haben, mit Dir zusammen einen Becher zu leeren.

Im Norden des Stromes blühten gerade die Lotus,

Im Süden des Stromes waren eben die Arbutus-Früchte reif —

Da hätte ich das Segel (W. H., C. 22₁₂), nachdem die Sonne aus dem Meere gestiegen war,

Ich benutzte den Wind und fuhr hinunter den langen Strom (W. H., C. 6₂₀, 19₁₃).

Ich kaufte viel Hsin-fêng-Wein ein (Playfair¹, Nr. 2909₄, Lit'aipo IV₅).

Und füllte damit das Schiff, das den zweiten Wang Tzū-yu (B. D., Nr. 218₄) nach Yën-hsi bringen sollte (Pétillon, pg. 155).

Auf dem Wege begegnete ich niemanden,

(Ohne Unterbrechung) kam ich gerade vor Deine Tür.

Wir lachten laut auf und betranken uns zusammen
Und hatten den größten Spaß unseres ganzen Lebens.

12. Meinem Großneffen Li Ming, Distriktsrichter von I-hsing (Playfair¹, Nr. 8501) angeboten.

Der Himmelssohn hofft, tüchtige Beamte zu gewinnen (W. H., C. 39₁₈),

Die Himmelszweige (d. h. das kaiserliche Haus, die Familie Li) bilden viele glänzende Talente.

(Du bist) hell glänzend wie der klare Herbstmond,

Der einsam hervorkommt gegenüber der Wu-Terrasse (im P'eiwényünfu mit einem Zitat aus den Gedichten des späteren Liu Chang-ch'ing belegt).

Wenn Dein Pinsel die Unterlage berührt, entstehen wunderbare Produkte,

Dein schneidendes Messer (das Du mit Meisterschaft führst, Lit'aipo IX₄) weiß Wind und Donner in Bewegung zu bringen.

Während die gewöhnlichen Menschen langsam wie eine Raupe (I-king, Legge 389₂₀, W. H., C. 24₂₈) vorgehen und höchstens hundert Meilen zurücklegen,

Fliegst Du auf wie der Vogel Rokh gegen die San-t'ai-Sterne (Schlegel, *Uran. Chin.*, pg. 529).

Wenn Du Dich zum Essen zurückziehst (Legge, IV 28) und keine amtlichen Pflichten mehr zu erledigen hast,

Sitzest Du in der nach den Bergen gerichteten Halle, wo Du Zither spielst (wie einst Fu Pu-ch'i, B. D., Nr. 598).

Das grüne (durchsichtige) Wasser (ringsherum) ist still und friedlich (W. H., C. 29₂₈),

Und manchmal zieht eine weiße Wolke vorüber.

P'an Yo, der Distriktsrichter von Ho-yang (B. D., Nr. 1613), war fruchtbar in herrlichen Gedichten,

T'ao Ch'ien, der Landvogt von P'êng-tsè (B. D., Nr. 1892), gab sich seinen berühmten Trinkereien hin.

Was Dich kränkt ist, daß Du sie nicht gesehen hast,

(Denn) sie sind so weit, wie wenn Du nach dem Glitzern der Milchstraße (Legge, IV₂₂₈) blicktest.

Einst ließ ein Aufrührerstifter (Legge, III₂₉₂) die Wogen der Empörung bis gegen den Himmel schlagen (hier ist die Rebellion des Liu Chan, T. Ch. K. M. 45₁₂ gemeint),

Des Kampfes müde (W. H., C. 10₁) verlor sich das Volk in der Zurückgezogenheit der Wälder.

Im erschreckten Strom gab es keinen fröhlichen Fisch mehr, Und überall aus den Orten waren selbst die alten Pensionisten geflüchtet.

Du schwurest, den Schimpf von Kuci-chi reinzuwaschen (Legge, V 792₄; Chav., IV₁₂₄),

Als Du gerade nach dem Gebiet von Hsüan-ch'êng (Playfair¹, Nr. 3070) ausweichen wolltest.

Der Oberzensor schätzte Dich von jeher sehr hoch,

Weil er Deine Kunst, das Volk zu leiten, kannte (Deine Axt-hiebe fielen im Takte der Musik, T. of T., I₁₂₈).

Der Minister sorgte für die Entfernung der Schlechten und die Anstellung der Guten (W. H., C. 10₁₀)

Und in seiner Huld nahm er Dich wieder auf (W. H., C. 10₂₈).

Gesang und Saitenspiel (Legge, I²₂₁₀) erfreuten Dich, als Du zum zweiten Male Dein Amt antratest,

Harmonie und Freude machten das Herz der Menschen trunken.

Wenn die Verwaltung schlecht ist, muß das Schlechte entfernt werden (T. of T., II₉₇, W. H., C. 11₈).

Auch wenn das Nest umgestürzt ist, gibt es Vögel, die wieder zurückkehren (d. h. die guten Leute, die geflohen waren, kehrten wieder zurück).

Mit Krügen voll Wein wartete man auf Deine Ankunft,

Man führte Rundtänze auf und ließ Lieder erklingen.

Die Landleute warfen (vor Freude) Regenmantel und Strohhut weg,

Die mit der Seidenwurmzucht beschäftigten Mädchen ließen Parfüm-Säckchen (Li-ki, ed. Couvreur, I₆₂₂) und Haarnadeln fallen.

Unter Scherzen und Lachen wünschten sie Dir Glück,

So erkennt man, daß Deine Liebe zum Volke gar tief war.

In den zahlreichen Ämtern, von denen ich gehört habe,

Bist Du unter den berühmten Edlen der Beste.

Dein Einfluß verbreitet sich über das ganze Land,

Dein Ruhm eilt weit über die Region der drei Ströme (Lit'aipo VII₂₅) hinaus.

Deine erhabenen Prinzipien (W. H., C. 21₁₃) wetteifern an Höhe mit den Wolken,

Deine Einsicht verspricht, immer umfassender zu werden.

Da Du in der Literatur bewandert bist, kannst Du die Sitten ändern,

Freundliche Besucher verbleiben bei Dir mit ihren Wagen.

Auch ich werde später einmal auf meiner Wanderung dorthin kommen

Und (bei dieser Gelegenheit) gleichzeitig den Gießbach des Yën Kwang (B. D., Nr. 2468) besuchen.

13. Beschreibung der Bereitung des großen Lebenselixiers, dem Liu Kuan-ti angeboten.

Himmel und Erde bilden den Blasbalg (Lao-tzū C. 5),

Sich fortwährend verändernd (I-king, Legge 399₈) befindet sich die Materie in Urwandlung (vgl. meine *Ergänzungen zu Palladius*, Nr. 69).

Die Yin- und Yangkräfte vereinigen sich zu einem großen Wunder (W. H., C. 9₈, Lit'aipo I, pg. 19):

Aus ihrer Wechselwirkung erhebt sich die reine Seele (Legge, V 704₄).

Von selbst entstehen ihre merkwürdigsten Fähigkeiten,

Wer weiß deren Zweck und Bedeutung?

In den Netzen der vier Jahreszeiten (d. h. der Zeit)

Ist sie für immer verstrickt ohne die geringste Möglichkeit zu entkommen.

Sonne und Mond wechseln in Auf- und Untergang,

Sind die beiden Lichtquellen nicht etwa eine? (d. h. alles ist eigentlich *prima materia*).

Das Quecksilber ruht auf dem Flußwagen (? Destillationsgefäß),

Gelbes Gold erfüllt das Deichseljoch (*T. of T.*, I₂₇₉; ? Retorte).

Durch Festhalten der verbindenden Achse kann man beide kontrollieren,

Nach Auflösung der Substanzen werden die Schwingen (Flammen des Feuers) eingeschränkt (die Gefäße werden in einen geschlossenen Ofen gebracht?).

Wenn dann der rote Vogel (d. i. das Feuer) die Macht seiner
 Flügel wieder ausbreiten kann,
 Bleibt der weiße Tiger (?) doch in seiner Behausung.
 Gekocht wird bis zum kummervollen Alter (d. h. bis zum voll-
 endeten Garprozeß),
 Die gelösten Substanzen erstarren dann zum (kleinen ?) Lebens-
 elixier.
 Dieses sieht aus wie Staub auf durchsichtigem Fensterglas,
 Die tote Asche ist gleich dem tiefsten Schweigen (?).
 Durch weiteres Köchen und Rühren bekommt sie eine rote
 Farbe
 Und, nachdem 12 volle Destillationsperioden verflossen sind,
 Dann entsteht plötzlich das große (zum ewigen Leben) zurück-
 führende Lebenselixier,
 Das mit dem Tao eigentlich keinen Unterschied mehr hat.
 Die helle Sonne kann man dann spielend greifen,
 Und die Residenz Gottes (Lit'aipo II₄, IX₁₂) ist in allernächster
 Nähe.
 Der Berg Pei-fêng (Lit'aipo X₅) verliert seinen ominösen Ruf
 des Todes,
 Denn auf dem Sternbild des südlichen Scheffels (das dem ewigen
 Leben vorsteht, vgl. Schlegel, *Uran. Chin.*, pg. 172) ist
 mein Name schon verzeichnet.
 Und nun frage ich, was ist eigentlich aus mir geworden ?
 Mein Ich ist schon in den Kreis der Zauberer getreten.
 Wunderbare Fähigkeiten besitze ich wirklich in jeder Beziehung,
 Und die Wege der Welt (das sind die Wünsche) werfe ich natür-
 lich mit Verachtung von mir.
 Ich habe gestrebt, ein Unsterblicher zu werden und mich vom
 Gemeinen zu entfernen,
 Du weißt, daß Zurückgezogenheit (Demut) besser ist als hohe
 Stellung (Übermut).
 Auch Du, der Du nicht nach dem goldenen Palasttor (des Kai-
 sers) wandern willst,
 Mußt hoffen, ein Gast beim Yü-hwang-chün (taoist. Gottheit) zu
 werden.
 Im Phönixwagen sitzend bist Du (dann) schneller als Wind und
 Blitz,
 Auf Drachen reitend bedarfst Du keiner Peitsche.

Mit einem Schwunge erhebst Du Dich bis in den neunten Himmel,
Wo wir, einander an der Hand führend, nach Herzenslust uns
ergehen werden

14. Dem Finanzkontrolleur Ts'ui Wên und seinem Bruder* angeboten.

Die beiden Perlen kommen aus der Meerestiefe,

Das Paar ist dem Juwel des Pien Ho (das den Wert von 15 Städten
besaß, Pétillon, 249, W. H., C. 21₈, Lit'aipo IV₈) zu ver-
gleichen.

Beide sind von einziger Schönheit (*Li-ki* ed. Couvr. II 698,
W. H., C. 21₂₅) wie der helle Mond,

Die überreichen Strahlen (T'ao Yüan-ming 1915, pg. 73,
W. H., C. 18₁₄) fallen auf die Mitmenschen.

Euer großer Ruf setzt die berühmte Hauptstadt (Lit'aipo VI₂) in
Erregung,

Euer hoher Wert bewegt fremde Nachbarreiche (W. H., C. 9₆).

Nicht nur (Legge, IX 389, W. H., C. 2₄ 20₂₅ 28₂₅) Eurem zurück-
gezogenen Leben wie Hsü Yu (*B. D.*, Nr. 797) am Fuße
des Ch'i-shan,

Eurem ganzen Wesen (Lit'aipo III₄, Tu-fu ed. Chang Chin
14₁₄) fühle ich mich verwandt.

Auch ich habe mich früher nicht selbst empfohlen,

Einen Sonnenschirm tragend wie Yü Ch'ing (*B. D.*, Nr. 2515)
bin ich nach Westen ins Ch'in-Reich gezogen (*Shih-chi*
C. 81).

Mich an den Drachen klammernd bin ich in den neunten Him-
mel aufgestiegen

Und unverdienterweise unter den Beamten des Planeten Jupiter
(ein zweiter Tung-fang So, *B. D.*, Nr. 2093) aufgenommen
worden.

Als Privatmann wartete ich vor den roten Palaststufen (W. H.,
C. 2₆).

Im Staatsrat (Ch'ien-han-shu C. 36, Legge, IV₃₂₄) verfaßte
ich die kaiserlichen Edikte (*Li-ki* II₅₁₇).

* 昆季 hat hier seine gewöhnliche Bedeutung; im Titel von IX 21 bin
ich davon abgewichen, weil in den Versen ausdrücklich nur von einer Per-
son die Rede ist.

Mein Talent war gering und die empfangene Gnade groß
(W. H., C. 16₂₀),

Doch durch wortgewandte Verleumder wurde mein Name be-
sudelt (Tu-fu C. 15₁₅).

Seitdem ich weggegangen bin, sind zehn Jahre verflossen,
Jetzt sind es mehr als zehn Tage (W. H., C. 23₂₅), daß ich wieder
zurückgekommen bin.

Reiner Reif dringt morgens in mein Schläfenhaar,
Weißer Tau erscheint auf Kleidern und Kopftuch.

An der Wegseite sehe ich den Pavillon des grünen Wassers,
Ich öffne seine Türe und sehe bunte Kissen ausgebreitet (worauf
die Gäste sitzen).

Du hattest tausend Goldstücke unter diese fahrenden Ritter
verteilt,

Es sind keine gewöhnlichen Gäste, die hier versammelt sind.
Ich möchte den Zimtbaum im Monde fällen (Pétillon,
pg. 175)

Und ihn als Brennholz für die vor Kälte Fröstelnden verwenden
(um mich Deinen Gästen würdig zu zeigen).

Von den Mitmenschen werde ich wegen eines solchen Planes
ausgelacht,

Wie ist es da möglich, den Weg zum Himmel (W. H., C. 2₁₂) zu
betreten?

Die Gnade, die ich empfangen habe, ist so groß wie Hügel und
Berge,

Deine Güte zu vergelten bin ich mit meinem kleinen Körper
kaum instande.

15. Dem Unterbezirksrichter von Li-yang-hsien (Play-
fair¹, Nr. 4162), Sung Chih, angeboten.

Als Li Ssü (Giles, *B. D.*, Nr. 1203) noch nicht Minister des
Ch'in Shih-hwang war,

Da jagte er einstweilen auf Hasen außerhalb des Osttores (Shih-
chi Cap. 87, Lit'aipo I, pg. 10);

Als Sung Yü (*B. D.*, Nr. 1841) unter Hsiang-wang diente,
Konnte er das Kao-t'ang-fu verfassen (W. H., C. 19₁).

Ich habe einst das (herrliche) Lied vom durchsichtigen Wasser
gehört (W. H., C. 18₈, Lit'aipo IV₂₂),

Da haben wir einander plötzlich hier getroffen. (Diese Verse dürften bedeuten:

Früher ergabst Du Dich dem freien Leben wie einst Li Ssü vor seiner Ministerzeit,

Später als Du zum Kaiser berufen wurdest, verfaßtest Du poetische Beschreibungen wie Sung Yü.

Schon lange habe ich von Deinem hohen Ruhme gehört, Erst jetzt habe ich Dich persönlich kennen gelernt. —

Alles Folgende bezieht sich auf die Laufbahn des Sung Chih). (Als ich Dich sah) war alles wie reingefegt (Legge, IV₁₇₆₋₃₁₂) und der blaue Himmel öffnete sich mir,

Weit sind Wolken und Nebel auseinander gerissen.

Üppig ist das Gefieder (W. H., C. 7₂₁) des violetten Phönix,

Sein Nest ist auf einem Baume des K'un-lun.

Ein furchtbarer Wind weht aus dem Nordwesten,

Und fliegend wird der Phönix nach dem Südmeer getragen.

Frühzeitig trug ich Pläne, Staat und Volk zu helfen, in meiner Brust

Und wurde besonders geehrt durch die Beachtung des Kaisers.

Doch auf dem weißen Edelstein ließen sich schwarze Fliegen nieder (Legge, IV₃₀₄).

Und plötzlich kannten Herrscher und Untertan einander nicht mehr (ebensowenig wie Leute, die auf der Straße aneinander vorübergehen, W. H., C. 29₆).

Das menschliche Leben ist beeinflußt durch das Pflichtgefühl nach oben und unten,

Der Edle will sein Herzblut darbieten (für seinen Kaiser und sein Volk).

Wann werden für das Mittelreich wieder heitere Tage kommen?

Wir beide wollen hoffen, daß die Lage des Reiches (Legge, IV₄₁₈) besser wird.

16. Scherzgedicht, dem Distriktsvorsteher von Li-yang-hsien (in Kiangsu), Chêng Yên, angeboten.

Distriktsvorsteher T'ao (Giles, B. D., Nr. 1892) war täglich betrunken,

Er wußte nichts vom Frühling seiner fünf Weiden.

Seine schmucklose Zither hatte von jeher keine Saiten,

Zum Seihen des Weines verwendete er sein Kopftuch aus Grasleinen.

Bei reinem (d. h. staubfreiem) Winde ruhte er unter dem nördlichen Fenster,

Er nannte sich selbst den Mann aus der Zeit des Kaisers Fu-hsi (dieser Ausdruck findet sich in seiner Biographie, Chin-shu C. 94).

Sobald ich nach dem Dorfe Li-yang komme,

Wird sich unsere lebenslange Freundschaft sofort deutlich erweisen.

17. Dem buddhistischen Priester Yai-kung angeboten.

Einst im Osten des Lang-ling-Berges (in Honan, Playfair¹, Nr. 3196 u. 1511)

Studierte ich die Kontemplation bei Pai-mei-k'ung.

Die große Erde war mir klar wie ein Spiegel,

Und ich verstand, daß alle Bewegung auf der Welt auf die Kraft des Windes zurückzuführen sei.

Ich entlehnte diese schöpferische Kraft

Und machte sie zu meinem durchdringenden Geist.

Abends besuchte ich den obersten Geist des T'ai-ahan,

Selbst sah ich (von dort oben) die Sonne in den Wolken versinken.

Um Mitternacht schlief ich im Mondlicht der Berge,

So habe ich den Staub der Welt aus den Kleidern geschüttelt und bin den Scharen der Menschen entlaufen.

Man lehrte mich die buddhistische Lehre

Und der weite Kalpa (des jetzigen Weltgeschehens) ist an mir spurlos vorübergegangen.

Die verborgenen mystischen Kräfte (dieser Lehre) entsenden für mich einen himmlischen Glanz,

In diesem einzigen Lichte trenne ich mich vom Staube der Welt.

Ich bin wie ein steuerloses leeres Boot (*T. of T.*, II₃₁), das nirgends angebunden ist,

Die Veränderungen der Natur beobachtend (*T. of T.*, II₆, Lit'ai-po IX₃₈) wandere ich am Ufer des großen Stromes.

Am Ufer des großen Stromes bin ich einer harmonischen Seele begegnet (*Legge, I-king* 411₁₀).

Und dieser hohe Fels der Lehre (vgl. den Namen des Priesters Yai-kung) ist die Blüte eines buddhistischen Priesters.

Seine Weise des Vortrages bringt Meer und Riesengebirge in Bewegung.

In den von ihm bereisten Ländern wußte er Fürsten und Minister zu beeinflussen.

Wenn er den Fliegenwedel mit Jadegriff aufnimmt (und zu lehren beginnt),

Dann ist es, wie wenn er von einer hohen Warte aus (dem Pavillon mit dem weißen Stockwerk in Shan-yin-hsien in Chêkiang) sprechen würde.

Die subtilsten Erörterungen (Lit'aipo, X₈, vgl. auch Lao-tzü, C. 15) ergießen sich in hundert Ströme,

Durch Deine unermüdlichen Bemühungen gelingt es Dir wirklich, gehört zu werden.

Es ist, wie wenn ein Wind die ganze Welt (W. H., C. 59₄) in Bewegung brächte,

Und die zehntausend Töne der Erde (*T. of T.*, I_{17a}) jeder für sich erklänge.

Es ist, wie wenn sich die Fenster aller acht Himmelsgegenden öffneten und schlössen,

Durch Deine Rechtschaffenheit (*T. of T.*, I₂₅₆) weißt Du Donner und Blitz zu unterwerfen.

Selbst erzählst Du, über den T'ien-t'ai-shan gewandert zu sein (W. H., C. 11₄, 6)

Und die (steilen) Felsen, die einem grünen Wandschirm gleichen, erklettert zu haben.

Behutsam (W. H., C. 7₄) bist Du über die Steinbrücke (W. H., C. 16₆) geschritten,

Und es kam Dir vor, wie wenn Du in den Himmel gefahren wärest (Ch'u Tz'ü 17₁₂).

Einst bist Du (dorthin) gegangen, jetzt bist Du zurückgekommen, Nachdem Du die schönsten Szenerien (andere Bedeutung als Lit'aipo V₂₆) alle durchwandert hast.

Wann wirst Du mich endlich wieder bei der Hand nehmen

Und (zusammen mit mir) auf hölzernen Bechern (Schlegel, *Loi du parallélisme*, pg. 139) über das Meer nach den Inseln der Unsterblichen fahren?

18. Beim Besuche des Pei-hu-Pavillons in Li-yang (Play-fair¹, Nr. 4162) blicke ich hinüber nach dem Wa-wu-shan-Berge und denke des Altertums. Meinen Reisegenossen angeboten (vgl. Lit'aipo XXIX, pg. 6).

Morgens steige ich hinauf zum Pavillon des nördlichen Sees
Und blicke in die Ferne nach dem Wa-wu-shan (Ziegeldach-
berg).

Der Himmel ist klar und es fällt (gegen Abend) weißer Tau,
Da erst bemerke ich, daß der Herbstwind zurückgekommen ist.
Die Wanderer sind abhängig vom Gastherrn (dem Kaiser)
Und sehen nach dessen Augen voll Erwartung (*T. of T.*, II₂₉).
Doch jener schaut aus nach den fliegenden Störchen (Lit'aipo
IV₉),

Die weit entfernt sind und nicht erreicht werden können.

Wir seufzen lange und suchen uns zu ermuntern,

(Ich frage mich), wozu bin ich eigentlich nach Kiangsu (Lit'aipo
XXII₂₀) gekommen?

Ich habe nämlich gehört, es habe hier ein keusches, braves
Mädchen gelebt,

Das an der Bucht des Lai-Flusses dem erschöpften (Wu Yüan,
B. D., Nr. 2358) geholfen hat (*Chou-li* éd. Biot I 209).

Ihr reiner Glanz dringt jetzt noch in unsere Augen,

Wie die helle Sonne heitern diese Strahlen unser Gesicht auf
(披顏 wird im P'ei-wên-yün-fu mit einem Vers des späteren
Po Chū-i belegt).

(Am Fuße des Wa-wu-shan) sehe ich fünf bis sechs hohe Grab-
hügel,

Die emporragen wie sprunghereite Tiger.

Was von ihr übriggeblieben ist, wird jetzt dort von den neun
Quellen (der Unterwelt, *W. H.*, C. 12₆) bedeckt,

Ihr duftender Name brachte das ganze Altertum in Bewegung.
Wu Yüan hat sie einst um Speise,

Und dieses Mädchen leerte einen Topf voll Reisbrei für ihn aus.
Als sich sein Schicksal besserte, machte er seinem langangehäuf-
ten Grolle Luft,

Ging nach dem Lande Ch'u und peitschte die Leiche des Herzogs
P'ing,

(Durch diese Tat) hat er (den Menschen) zwischen Himmel und Erde ein Gruseln besorgt,
 Wenn man seinen Namen hört, ist es, wie wenn sich Eis auf die Brust legt (W. H., C, 17₂).
 Wenn ein tüchtiger Mann (wie Wu Yüan) im Leben noch keinen Erfolg gehabt hat,
 Dann sind neun von zehn seiner Schritte so schwierig wie der Aufstieg auf den T'ai-hang-Berg (Lit'ai-po V₄₂, IX₁₈).
 Ich möchte zusammen mit Euch den Staub von den Kleidern schütteln
 Und über zehntausend Meilen dahinfliegen.

19. Nach dem Rausche. Meinem Neffen Kao Chên angeboten.

Zu Pferde begegneten wir einander und begrüßten uns durch Senken der Peitsche,
 In der Fremde sich begegnen, heißt in der Fremde miteinander sympathisieren.
 Ich wollte Dich einladen, den Zymbal zu schlagen und bei Wein ein melancholisches Lied zu singen,
 Doch ich habe gerade meine Habe verloren und habe kein Geld, um Wein zu kaufen.
 Die Natur (Lit'ai-po VIII₂₈) von Chiang-tung wechselt nach Jahreszeiten ohne Rücksicht auf den Menschen,
 Nur die (vom Winde) zwecklos zu Fall gebrachten Blüten sind vom Frühling übriggeblieben.
 Das gelbe Gold ist kaum in meinen Händen gewesen, als ich es wieder freudigen Herzens ausgegeben habe,
 Gestern habe ich meinen Besitz verkauft und heute früh war ich schon arm. —
 Warum sind wir Männer so grundlos selbstzufrieden?
 Wäre es nicht besser, unser Kopftuch zu verbrennen? (das Kennzeichen der männlichen Kleidung)
 Du bist ein Chin-shih und kannst es in der Welt nicht weiterbringen (Wortspiel).
 Ich habe infolge des Herbststreifes (des Alters) in der Fremde weiße Haare bekommen.

Wenn die Zeiten ruhig sind, denkt man nicht an die tüchtigen
Männer des Landes,

Selbst kleine Kinder blicken dann mit Verachtung auf einen
Lien P'o und Lin Hsiang-ju (Giles, *B. D.*, Nr. 1254 u.
1256).

Das in der Scheide von Chagrinleder steckende Schwert war
früher im Koffer geborgen,

Müßig hängt es nun am Gürtel, ohne noch gebraucht zu sein.

Laßt uns dafür Wein einkaufen und uns betrinken,

Berauscht wollen wir dann die Nacht verbringen (Lit'aipo X₁₇)
bei einem anderen Chuan Chu von Wu (*B. D.*, Nr. 504).

20. Dem Unterdistriktsrichter Liu von Ch'iu-p'u (Play-
fair¹, Nr. 1006, wo 酒 Druckfehler ist) angeboten.

Ch'iu-p'u war früher eine unwirtliche Gegend,

Und im Yamén waren nur wenige Beamte.

Weil Du es verstanden hast, tüchtige Kräfte (Pflsich- und Pflau-
menbäume) heranzubilden,

Verbreitet diese Gegend plötzlich Wohlgeruch (ist bekannt ge-
worden).

Mit dem Pinsel in der Hand blicke ich auf zu den weißen Wolken,
Ich öffne den Türvorhang und sehe vor mir die grünen Berges-
hänge.

Wenn die Zeit gekommen ist, laden wir den über den Bergen
schwebenden Mond ein,

Geben uns dem Weingenusse hin und erfreuen uns an seinen
klaren Strahlen (W. H., C. 22₁₂, Lit'aipo VIII₄₇).

Und weil ich Dich, o Meister, liebe,

Bleibe ich lange bei Dir und kann mich nicht entschließen
heimzukehren.

- 21—23. Drei Gedichte, dem Distriktsvorsteher Ts'ui von
Ch'iu-p'u (in Anhui) angeboten.

21. Ich liebe Ts'ui, den Distriktsvorsteher von Ch'iu-p'u,

Er hat so ganz die Neigungen des Distriktsvorstehers T'ao
(Yüan-ming).

Vor seinem Tore stehen fünf Weiden,
 Am Brunnen zwei Sterculia-Bäume.
 Die Vögel der Berge lassen sich in seiner Gerichtshalle nieder,
 Die Blüten der Veranda fallen in seinen Weinbecher.
 Du lebst in meinem Herzen und eine Trennung von Dir fällt
 mir schwer,
 Voll Sehnsucht denke ich ununterbrochen Deiner.

22. Der Distriktsvorsteher Ts'ui ahmt den Distriktsvorsteher T'ao (Yüan-ming) nach,
 Er schläft gewöhnlich (wie jener) bei Tage unter dem nördlichen Fenster.
 Mit der Zither im Arme ergeht er sich oftmals im Mondenscheine,
 Obwohl sie ohne Saiten, weiß er der Sache Geschmack abzugewinnen.
 Sieht er Gäste bei sich, dann wird wacker Wein getrunken,
 Als Beamter will er von Geld nichts wissen.
 Auf dem östlichen Ufer hat er viel Hirse gesät (um daraus Schnaps zu bereiten);
 Ich ermahne Dich, bald das Feld zu bestellen.
23. Der Distriktsvorsteher von Ho-yang (P'an Yüeh, Pétillon 172, B. D., Nr. 1613) war schön wie eine Blume,
 Der Mann in Ch'iu-p'u ist ein Edelstein.
 Die Güte eines Landes beruht auf den Weisen, die es besitzt,
 Die Sitten (dieses Distriktes ändern sich zum Guten durch Deinen Einfluß.
 Das Wasser (des Wasserfalles von Chiu-hwa-shan) stürzt aus den Höhen der Milchstraße,
 Die Berge sehen frischer aus als ein gemalter Wandschirm.
 Du mußt des früheren Gastes der Kaiserstadt gedenken,
 Der, nach Ch'ang-sha verbannt (Chia I, B. D., Nr. 321), um den Würdenträger von Ch'u (Ch'ü Yüan) trauerte.
24. Blick auf den Chiu-hwa-shan-Berg, dem Distriktsvorsteher Wei Chung-k'an von Ch'ing-yang-hsien (Playfair¹, Nr. 1249) angeboten.

Einst sah ich von Kiu-kiang aus
In die Ferne nach dem Berg mit den neun Spitzen, die Lotus-
blüten gleichen.
Von der Milchstraße stürzte das grüne Wasser des Wasserfalles
herab,
Herrlich ragten empor die neun Lotusblüten.
Ich möchte Euch einmal auffordern (mit mir zu gehen),
Wer (von Euch) kann mir folgen?
Wenn Du den Gastherrs spielen willst (Legge, V 2157),
Dann wollen wir dort schlafen unter der bis in die Wolken
reichenden Fichte. —

Ende des ersten Bandes.

ÜBER DEN AUFBAU DES PĀTIKASUTTANTA

ii) ÜBERSETZUNG DES CHINESISCHEN TEXTES

Von FRIEDRICH WELLER

Im Verfolg der Darlegungen über den Pālitext des *Pāṭikasuttanta*, welche ich im *Friedrich Hirth Anniversary Volume* der *Asia Major* gegeben habe, lege ich hiermit zunächst die Übersetzung des chinesischen Paralleltextes vor. Er findet sich als Nr. 11 im zweiten Abschnitt des 長阿含經 und ist bei durchlaufender Zählung das 15. Suttanta. Der Text wurde übersetzt von *Buddhayaśah* (佛陀耶舍) in Gemeinschaft mit (竺)佛念 *Fu-nien* unter den späteren Ts'in (秦). Wie schon Bunyu Nanjio in seinem *Catalogue* unter Nr. 545 mitgeteilt hat, wurde die Übersetzung im Jahre 413 n. Chr. abgeschlossen. Seine Angaben über unser Suttanta auf Spalte 136 und 137 sind bereits von Anesaki in den *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Vol. xxxv, Part 3, S. 37 unter Nr. 15 stillschweigend richtiggestellt worden.

Meiner Übersetzung liegt der Text zugrunde, wie ihn Takakusu/Watanabe im 1. Bande ihrer Neuausgabe des chinesischen Tripiṭaka S. 66 ff. der Ausgabe in europäischer Buchform abgedruckt haben.

Die Frage, die bei allen solchen Übersetzungen zu lösen an allererster Stelle angestrebt werden muß, ist die nach der Sprache, in welcher die Quelle abgefaßt war. Zur Untersuchung dieser Frage steht das Gut an lautlichen Umschriften zur Verfügung, welches in einem Suttanta enthalten ist. Ich stelle diese lautlichen Umschriften in der folgenden Übersicht nach Radikalen und Strichen geordnet zusammen. In der zweiten Spalte füge ich nach Karlgrens *Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese* die Aussprache der Zeichen im Ts'ang-aner Dialekt des ausgehenden 6. Jahrhunderts bei. Die dritte Spalte enthält das Pāliwort mit den erreichbaren Lesarten, diese Wörter sind den zugehörigen Parallel-

stellen des *Pāṭikasuttanta* nach der Ausgabe der Pali Text Society (*Dīghanikāya*, Nr. 24) entnommen. Eine siamesische Ausgabe des *Pāṭikasuttanta* und die siamesische Ausgabe der *Sumaṅgalavāsini* konnte ich benutzen, aber die birmanische Ausgabe des *Pālitripitaka* ist mir in Leipzig unzugänglich. In der dritten Spalte sind alle Prakritformen, die ich nicht belegen kann, sondern die nur erschlossen sind, mit einem Sternchen versehen. Ich darf den Sinologen daran erinnern, daß Prakrit ein Sammelbegriff für Sprachen ist, die zwar vieles grundlegende gemein haben, sich aber doch in ihrem Lautstande gegenseitig teilweise beträchtlich unterscheiden. St. Juliens *Méthode pour déchiffrer* . . . ist in Leipziger Bibliotheken leider nicht vorhanden.

		Pāli	Sanskrit	Prākṛit
1 三昧	<i>sām muṭṭi</i>	<i>samādhi</i>	<i>samādhi</i>	<i>samāhi</i>
2 佛	<i>b'huṭ</i>	<i>buddha</i>	<i>buddha</i>	<i>budāha</i>
3 伽羅樓	<i>g'ja lā lya</i>	* <i>Kalāro</i> , * <i>Kalāro</i>		
4 偈	<i>g'jāt</i>	<i>gāthā</i>	<i>gāthā</i>	<i>gāhā</i> , (<i>guthā</i>)
5 僧	<i>sang</i>	<i>sangha</i>	<i>sangha</i>	<i>sangha</i>
6 冥寧	<i>mieng nieng</i>	<i>Malla</i>	<i>Malla</i>	<i>Malla</i>
7 塔	<i>rāp</i>	<i>sthūpa</i>	<i>sthūpa</i>	<i>thūpa</i> , <i>thūbha</i> , <i>thūha</i>
8 婆羅門	<i>b'uā lā mun</i>	<i>brāhmaṇa</i>	<i>brāhmaṇa</i>	<i>hamhāna</i> , <i>ham-</i> <i>bhāna</i>
9 尼乾	<i>nji g'jān (kān)</i>	<i>Niggantha</i>	<i>Nirgrantha</i>	<i>Niggamtha</i>
10 切利	<i>tāu¹ lji</i>	<i>tāvatiṃsa</i>	<i>trāyastriṃśa(t)</i>	<i>tāvātīsa(-ga, -ya)</i>
11 憂闍婆	<i>'jya jji^{on}</i>	<i>Udena</i>	<i>Udayana</i>	* <i>Uṇa</i> , * <i>Uṇa</i>
12 房伽婆	<i>b'i^{on}ang g'ja b'uā</i>	<i>Bhaggava</i>	<i>Bhārgava</i>	<i>Bhaṅgava</i>
13 梵	<i>b'i^{on}om</i>	<i>brāhmā</i>	<i>brāhmaṇ</i>	<i>baṃbha</i>
14 比丘	<i>b'ji (pji) k'jya</i>	<i>bhikkhu</i>	<i>bhikṣu</i>	<i>bhikkhu</i>
15 沙門	<i>sa mun</i>	<i>samaṇa</i>	<i>śramaṇa</i>	<i>samaṇa</i> , * <i>sa^{on}</i>
16 波梨	<i>puā lji</i>	<i>Pāṭika</i> , <i>Pātika</i> , <i>Pāthika</i>		
17 毗舍離	<i>b'ji lja lji</i>	<i>Vesālī</i>	<i>Vaiśālī</i>	<i>Vesālī</i> , * <i>Vesālī</i>
18 白土	<i>b'ok t'uo</i>	<i>Bumū</i> , <i>Bumut-</i> <i>tha</i> , <i>Thulū</i> , <i>Thulū</i> , <i>Khulū</i>		
19 瞿曇	<i>kja (g'jju) d'ām</i>	<i>Gotama</i>	<i>Gautama</i>	<i>Goyama</i>

1 廣韻: 都牢切

集韻, 韻會: 都勞切

正韻: 都高切 音刀

		Pāli	Sanskrit	Prākṛit
20 究羅帝	<i>kīpu lā tiei</i>	<i>Korakkhattiya,</i> "tika, "taka, "rakha"		
21 羅漢	<i>lā xān</i>	<i>arahaṃ</i>	<i>arhan</i>	<i>arahaṃ</i>
22 跋闍	<i>b'uāt (b'uād)</i> <i>d'āja (t'āja)</i> ¹	<i>Vajji</i>	<i>Vṛjji</i>	
23 遁頭婆利	<i>d'un d'pu b'uā</i>	<i>Tindukkhānu</i>		
24 道頭波利	<i>d'āu d'pu puā lji</i>	<i>Tindukakhānu</i>		
25 道頭婆	<i>d'āu d'pu b'uā</i>	<i>Tindukakhānu</i>		
26 道頭	<i>d'āu d'pu</i>			
27 遮羅	<i>lā lā</i>	?	?	?
28 釋	<i>šjāh</i>	<i>Sākiya, Sukya,</i> <i>Sakka</i>	<i>Sāhya</i>	<i>Sakka, *Sakku</i>
29 鉢	<i>puāt</i>	<i>patṭa</i>	<i>patra</i>	<i>patṭa</i>
30 阿由	<i>ā iēu</i>	<i>Ajita</i>	<i>Ajita</i>	<i>Ajia</i>
31 阿由陀	<i>ā iēu d'ā</i>	"	"	"
32 阿夷夷	<i>ā nne² i</i>	<i>Aniṇṇiya</i>		
33 阿羅漢	<i>ā lā xān</i>	<i>arahaṃ</i>	<i>arhan</i>	<i>arahaṃ</i>
34 隸車	<i>liēi t'āja</i>	<i>Licchavi</i>	<i>Licchavi</i>	<i>Licchavi</i>
35 離車	<i>liēi t'āja</i>	"	"	"
36 頭摩	<i>d'pu muā</i>			

Dieses überlieferte Gut zerfällt nach der sprachlichen indischen Quelle, aus der es geflossen ist, in mehrere Gruppen.

i. Nach dem umschriebenen -r- zu urteilen, stammt Nr. 10 aus dem Sanskrit. Doch kann daraus kein Schluß über den sprachlichen Charakter der Vorlage gezogen werden, welche die Übersetzer benutzten. Denn da dieser Ausdruck sehr oft vorkommt, können ihn die Übersetzer als fertig vorhandenes Rüstzeug vorgefunden haben und ihn bei der Abfassung ihrer Übersetzung auch

¹ 闍 hat mehrere Aussprachen, von denen die im *Ti-tien* an erster Stelle aufgeführte ausscheidet. Es kommt wohl in erster Linie die zweite in Frage.

廣韻: 視遮切

集韻: 韻會: 時遮切; vgl. dazu Karlgren, *Analytic Dict.* S. 399.

正韻: 石遮切 益音蛇.

während die dritte unwahrscheinlich ist:

集韻: 之奢切 音遮.

² 廣韻: 奴鉤切

集韻: 奴侯切 益音羅 s. v. 羅:

集韻: 奴侯切 益音蠶.

dann verwendet haben, wenn die Quelle nicht in Sanskrit abgefaßt war. In diesen Fällen liegt keine lautliche Umschrift, sondern eine Art Übersetzung vor.

Unter die Umschriften aus dem Sanskrit zu rechnen ist auch Nr. 22. *b'uāt*, *b'uāb* setzt eine Aussprache **varjji* voraus. Auf jeden Fall ist eine Entlehnung aus dem Sanskrit zunächst das Wahrscheinlichere. Aber auch dieser Name spielt in der buddhistischen Literatur eine ziemlich Rolle, so daß auch diese Umschrift fertig übernommen sein könnte. Leider wissen wir bis jetzt gar nichts darüber, wann eine Umschrift und wo sie entstanden ist.

ii. Neben diesen beiden Nummern scheiden weiter die Nummern 1, 2, 4, 5, 6, 8, 15, 21, 28, 29, 33, 34/35 aus, als Mittel zur Aufhellung der Frage zu dienen, in welcher Sprache die Vorlage der beiden Übersetzer abgefaßt war. Das ist deshalb der Fall, weil teils die gleiche Lautung mehreren indischen Sprachen einschließlich des Sanskrit gemeinsam ist, teils deshalb, weil dort, wo eine Lautung in verschiedenen Sprachen auseinandergeht, diese Verschiedenheit von der chinesischen Umschrift nicht erfaßt wird. Unter diese letzteren Fälle gehört beispielshalber Nr. 1, 29. Gleichheit der sprachlichen Form im Sanskrit, Pāli und Prakrit herrscht bei den Nummern 5, 6, 34/35. In anderen Fällen ist die sprachliche Quelle der chinesischen Umschrift deshalb nicht sicher durch Formalkriterien zu erschließen, weil die chinesische Sprache indische Konsonanzen nur mit Svarabhakti wiedergeben kann. Ob Nr. 33 aus einem Sanskritischen *arhan* oder einem volkssprachlichen *arham* umschrieben sei, läßt sich zunächst nicht sicher mit Mitteln der Formalkritik entscheiden. Wie aus Staël-Holstein, *Kien-ch'ui-fan-tsan* (*Bibl. Buddh.* XV) S. 176 Nr. 143 zu ersehen ist, wird 𑖦 zur Umschrift von *bhi*, *bhī* und *bhai* verwendet. Damit bleibt die Frage offen, ob Nr. 17 aus *Vaiśālī* oder einer möglichen Māgadhiform *Veśālī* umschrieben sei.

Nur das eine wird nach Lage der Sache gelten dürfen, daß, wie übrigens im letzten Falle der pallatale Zischlaut der chinesischen Umschrift dartut, im allgemeinen an Übernahmen aus dem Pāli zuletzt zu denken ist, wenn dies nicht mit bestimmten Gründen zu erweisen ist. Wo also, wie in den Nummern 4 und 8, die indischen Wörter im Sanskrit und Pāli gleichlauten, ist zunächst mit einer Umschrift aus dem Sanskrit zu rechnen. Das wird auch für Nr. 28 zu gelten haben.

Trotzdem werden auch diese Umschriften über die Sprache der Quelle nichts aussagen können, weil sie als lexikalisch fertige Stücke verwendet wurden. Bei der Häufigkeit der Ausdrücke sind sie sicher nicht für die Übersetzung dieses Suttanta umschrieben worden.

iii. War bei dieser zweiten Gruppe die Möglichkeit offen, daß die sprachliche Grundlage der chinesischen Umschrift im Sanskrit zu suchen sei, so scheidet diese Alternative bei einer weiteren Gruppe aus. Es handelt sich hierbei um die Nummern 9, 12, 14, 15. Für die Nummern 9, 12, 15 wird dies dadurch erwiesen, daß die *-r-* nicht umschrieben sind, Nr. 14 setzt sicher ein volkssprachliches *bhikkhu*, nicht Sanskrit *bhikṣu* voraus. Da die Wortformen im Pāli und Prakrit übereinstimmen, so ist mit formalen Kriterien nicht zu entscheiden, welche indische Sprachform zugrunde liegt. Aber auch in solchen Fällen dürfte das Pāli weniger in Frage kommen als das Prakrit. Das ergibt sich wieder aus der ganzen Sachlage. Indessen bedarf es auch so noch der Aufhellung, woher es kommt, daß in Nr. 15 ein zerebraler Zischlaut steht statt eines prakritischen *ṣ-* oder *ṣ-*(Māgadhī). Alle Wiedergaben indischer pallataler Zischlaute, die Staël-Holstein a. a. O. unter Nr. 171—187 (S. 179) verzeichnet, lauten mit einem alten pallatalen Zischlaut auch im Chinesischen an. Das ist ja auch bei unserer Nr. 28 und 17 der Fall. Nun geht zwar das *ṣ-* von 𑖬 auf ein älteres *ṣ-* zurück (Karlgren, *Analytic Dict.* Nr. 846), so daß von dieser Seite her keine Bedenken bestehen, die chinesische Umschrift an ein *samāṇa* anzuknüpfen, aber andererseits lautet 𑖬, das Phoneticum von 𑖬, mit einem alten Pallatal an (Karlgren, Nr. 861), so daß sich die Verhältnisse einigermaßen verwickelt gestalten. Eine restlose Erklärung steht noch aus.

Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß auch für Nr. 19 an eine Umschrift aus einer Volkssprache zu denken ist. Wenn *Gotama* auch im Sanskrit als Mannesname mehrfach vorkommt, so heißt Buddha doch eben *Gautama* im Sanskrit. In meiner Annahme bestärkt mich die Tatsache, daß 𑖬 bei Staël-Holstein, S. 167, Nr. 38 *gho* wiedergibt und in unserer Nummer 20 𑖬 = *kīzu* : *ko* umschreibt. Von der gewöhnlichen Prakritform *Goyama* kann allerdings die chinesische Umschrift nicht herkommen, aber es wäre z. B. auch in der Māgadhī eine Namensform **Godama* möglich. Dann bleibt hier, wie auch bei anderen Umschriften, noch die

Aspiration zu erklären, wofür zu verweisen ist auf Maspero: *Le dialecte de Tek'ang-ngan sous les T'ang* (BEFEO, 1920) S. 36 und Karlgren, *Phonologie Chinoise*, S. 356ff.

Im übrigen sind alle Wörter, die in diesem Absatze angeführt worden sind, mit einziger Ausnahme vielleicht von *Bhaggava*, so häufig, daß sie gewiß nicht für die Übersetzung dieses Suttanta erstmalig umschrieben wurden, sie wurden ebenfalls, soweit sie häufig sind, ganz sicher vererbtem Gut an feststehenden Umschriften entnommen, so daß sie, vielleicht mit Ausnahme von *Bhaggava*, trotz ihres sicheren praktischen Ursprungs nichts für die Sprache der Quelle beweisen.

Weiter scheidet das Allerweltswort 梵 aus der Beweisführung aus, trotzdem es ganz sicher auf ein praktisches *bambha* zurückgeht. Auch dies Wort fand sich sicher als alte Waffe in der Rüstkammer des Übersetzers.

iv. Die Eigennamen Nr. 3 und 20 haben des Wesenseigentümlichen zu wenig an sich, als daß sie für eine Beweisführung nutzbar zu machen wären. Nur darf bei Nr. 3 darauf aufmerksam gemacht werden, daß ein Nominativ *Kalāro*, nicht der Stamm *Kalāra* umschrieben ist. Bei den Nummern 27 und 36 ist das indische Gegenstück unbekannt, sie würden bei ihrem Lautstande auch kaum einen Ausschlag nach der einen oder anderen Seite geben.

Da die Gleichung nicht feststeht, ist beiseite zu setzen Nr. 18, denn es steht nur sicher fest, daß eine labiale Media im Anlaut des indischen Wortes gestanden hat. Der Rest ist bei der Vielgestaltigkeit der indischen Überlieferung dunkel. Vielleicht liegt eine Verquickung zweier Namensformen vor, wie sie die Pālihandschriften bieten.

Auch mit den Namensformen 23—26 ist nicht eben viel zu wollen. Die chinesische Überlieferung der Namensform geht zwar einigermaßen auseinander, doch dürfte die Namensform der Nr. 23 mit 遁 als *lectio difficilior* vor den übrigen den Vorzug verdienen. Denn man kann sich eher denken, daß 遁 in 道 verlesen oder verschrieben worden sei, als daß das Umgekehrte zuträfe. Wir würden dann doch wohl ein *Tindu-* oder *Tinḍu-* als die ersten zwei Silben des Namens erschließen dürfen, denn soviel ich ausmachen kann, weist das chinesische Syllabar keine deckende Entsprechung für *tin* oder *tin* aus, so daß ein Annäherungswert eingeführt werden mußte.

Dunkel ist für mich Nr. 7, wozu man die bequemste Zusammenstellung bei TRUTZ, *Asia Major* I, 160 findet. Karlgrens Notiz im *Analytic Dict.* unter Nr. 955¹ läßt es ungeklärt, wie sich die Vokale entsprechen, denn das Prakrit hat immer ein -*ā*-, neben welchem das -*ā*- der chinesischen Umschrift einigermaßen auffällig bleibt. Aber vorläufig ist die Geschichte des Ausdrucks recht unbekannt. Es ist nicht einmal anzugeben, ob 塔 aus Ausdrücken wie 卒 | 婆 verselbstständigt ist, oder ob es umgekehrt sekundär in diese Ausdrücke für 塔 eingedrungen ist. Schon weil die Geschichte des Ausdrucks unbekannt ist, ist der Ausdruck vorläufig für die Beweisführung nicht zu gebrauchen, ganz abgesehen davon, daß dieser alltägliche Ausdruck sicher nicht erst von den Übersetzern unseres Suttanta geschaffen worden ist; er war fertig da im lexikographischen Bestand.

Leider kann ich auch nichts Rechtes mit Nr. 30/31² anfangen, da ich das indische Gegenstück nicht sicher herausarbeiten kann. Seinem Lautstande nach kann der chinesische Ausdruck lautlich nicht *Ajita* entsprechen, auch eine Prakritform *Ajia* (oder ein mögliches **Ajida*) kommen als Gegenstück nicht in Frage. Das Chinesische scheint vielmehr eher etwas wie *ayu-* oder *avo-* vorauszusetzen. Verweist man mich darauf, daß im Prakrit zwischenvokalisches -*j*- ja schwindet oder -*y*- wird, so bleibt der Vokal der zweiten Silbe noch genau so schwierig, wie es auch noch der Aufklärung bedarf, daß zwar intervokalisches -*j*- ausgefallen, intervokalischer Dental am Anfang der dritten Silbe aber erhalten blieb. Zu diesem aspirierten medialen Dental des chinesischen vergleiche man Nr. 19 (oben S. 109) sowie Nr. 23. Das chinesische Zeichen allein betrachtet, könnte auch eine aspirierte dentale Media *dh* wiedergeben, wie aus der Umschrift des Namens *Buddhayaśaṇ* zu ersehen ist, nur würde man im Prakrit dafür zunächst ein -*h*- erwarten. Wenn dies auch nicht die einzige lautliche Vertretung ist, ist es doch die gewöhnlichste. Leider kann ich vorläufig nur auf die Schwierigkeiten hinweisen, sie aber nicht klären.

¹ Nebenbei bemerkt, ist bei Karlgren, *Analytic Dict.* Nr. 955 塔 Spalte A ein Druckfehler *tāp* statt *t'āp* stehen geblieben, siehe Karlgren, *T'oung pao* 1919, S. 118a unter *t'ā*.

² *to* bei Karlgren, Nr. 1011 Spalte M ist natürlich Druckfehler, s. *T'oung pao* 1919, S. 120a.

v. Es stehen damit noch die Nummer 11, 16 und 32 aus. Als Entsprechung für Nummer 16 kommen zunächst die beiden indischen Lesarten *Pātika* und *Pāthika* nicht in Frage, da sich vom Dental des Indischen kein Übergang zum *-lji-* des Chinesischen bietet. Die chinesische Umschrift setzt etwas wie *Pāliya* voraus, wobei die letzte Silbe unsicher ist, da sie im Chinesischen nicht umschrieben ist. Auf alle Fälle scheint mir hier der Anschluß an das Prakrit ganz sicher zu sein, denn im Prakrit ist die Entwicklung $t > d > l$ an der Tagesordnung. Wenn ein solcher Wechsel auch im Pāli vorkommt, so scheidet dies hier als Quelle ganz sicher aus, weil eben da der Name *Pātika* heißt.

Dieser Name ist im Kanon sehr selten, so daß man annehmen darf, er sei für diese Übersetzung mit chinesischen Zeichen umschrieben worden.

Ganz sicher prakritischen Ursprungs ist auch die Umschrift Nr. 11, denn *ʿjpu-ʿfʿʷn* weist ganz gewiß auf *Uṇṇu*, *Uṇṇa* hin, dem die Sanskritform *Udayana* und das Pāli mit *Udena* eindeutig gegenüberstehen. Der Name ist im Kanon ebenfalls recht selten anzutreffen.

Bleibt als letztes Nr. 32. Daß diese Umschrift ebenfalls auf eine prakritische Entsprechung für das *Anupiyā* des Pāli zurückgeht, kann nicht bezweifelt werden. Die gewöhnliche Prakritform des Namens würde **Anupiyā* sein, wozu die chinesische Umschrift bis auf das *-ā* stimmt. Auch dieser Name ist im Kanon selten, es ist deshalb ganz unwahrscheinlich, daß diese Umschrift nicht ad hoc sollte angefertigt worden sein, wie mich das von den beiden anderen zuletzt behandelten Namen auch der Fall zu sein dünkt.

Danach ergibt sich aus der Untersuchung der lautlichen Umschriften unseres Suttanta mit völliger Sicherheit, daß die Vorlage der chinesischen Übersetzung nicht in Sanskrit abgefaßt war.

Doch kann der Nachweis, daß die Quelle in einem bestimmten Prakritdialekt geschrieben war, nicht erbracht werden. Auch muß es stützig machen, daß Formen wie 憂園 und 阿由陀 nebeneinander stehen, es muß hier noch erklärt werden, wie es kommt, daß im einen Falle der zwischenvokalige Dental ausgefallen, er im anderen erhalten ist. Wenn aber in unserem Suttanta Umschriften aus dem Sanskrit und solche aus Volkssprachen nebeneinander vorkommen, so darf daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß die Vorlage im sogenannten Gāthādialekt sei abgefaßt gewesen.

Dieser Schluß entbehrt deshalb der Begründung, weil die chinesischen Umschriften verschiedenen Zeiten der Übersetzungsarbeit entstammen, sie teilweise als überkommenes Gut fertig zur Verfügung standen. Das Gut an Umschriften ist vorläufig zu kärglich, als daß es sich für Fragen der chinesischen Lautentwicklung zu einigermaßen sicheren Schlüssen verwerten ließe, diese Frage wird später aufzunehmen sein.

Zur vorläufigen Übersicht über das wechselseitige Verhältnis des Pälitextes und der chinesischen Übersetzung dieses Suttanta diene die nachfolgende Übersicht. So unbrauchbar und innerlich uneinheitlich die Art ist, wie in der Ausgabe des Textes der Pali Text Society die Absätze des Suttanta gezählt sind — sie wird bei einer Neuausgabe zur Herstellung des kritischen Textes, der zur Zeit noch fehlt, zu beseitigen sein — habe ich mich aus praktischen Gesichtspunkten heraus doch bei meiner Zählung der Absätze nach größter Möglichkeit an die der genannten Pälitextausgabe angeschlossen. Denn wie die Dinge liegen, ist das der kürzeste Weg, einen raschen Überblick darüber zu gewinnen, wie sich die beiden Texte im groben entsprechen. Nur habe ich in der durchlaufenden Zählung in arabischen Zahlen noch die verschiedenen Stoffe des Suttanta durch eine römische Zahl angedeutet.

Danach ergibt sich folgendes Bild:

Pälitext chinesische Übersetzung

i 1	i 1
2	2
3	ii 3
4	
5	iii 4
6	iv 5
7	vi 10
8	11
—	12
9	13
10	14
11	v 6 (der Paralleltext zu Pāli i 11 steckt teilweise in v 8)
12	v 7
13	8 (enthält teilweise die Parallele zu Pāli i 11)

Pālitext	chinesische Übersetzung
14	9
15	vii 15
—	16
16	17
17	18
18	19
19	20
—	21 (Anklänge in Pāli i 20)
	22 (steckt teilweise in Pāli i 19)
20	23
21	24
22	25
ii 1	—
2	—
3	—
4	{ vii 26 (enthält Teile von Pāli ii 3)
	27
5	28
6	29
7	30
8	
9	31
10	
11	32
12	33
13	34
14	viii 35
15	36
16	37
17	38
18	ix 39
19	x 40
20	xi 41
21	xii 42

So habe ich gehört:

1, 1. Einmal weilte Buddha auf dem Gebiete von A-nou-i (P. Anupiyā)¹ im Lande der Ming-ning² (P. Malla) mit einer großen Schar pi-k'iu (P. bhikkhu), 1250 Mann zusammen.

Da legte der Erhabene³ sein Gewand an, ergriff seinen Almosentopf und trat in die Stadt A-nou-i ein, sein Essen zu betteln.

Da sprach der Erhabene still in Gedanken bei sich selbst: „Daß ich jetzt Essen bettle, dazu ist es noch zu früh am Tage, jetzt wäre es passend, in den Garten des Brahmanen Fang-k'ie-p'o⁴ (P. Bhaggava) zu gehen ihn zu besuchen. (Dort) warte ich, bis die (rechte) Zeit gekommen sein wird, und danach werde ich (mir mein) Essen betteln.“

Da ging nun⁵ der Erhabene in jenen Garten.

1, 2. Als der⁶ Brahmane Buddha von weitem kommen sah, erhob er sich sogleich, ging ihm ehrfurchtsvoll entgegen, und nachdem sie sich nach ihrem beiderseitigen Wohlbefinden erkundigt hatten⁷, sprach er: „Willkommen, K'ü-t'an⁸ (P. Gotama)! Lange hast du mich nicht besucht. Aus welchem Grunde magst du wohl jetzt kommen, mich deines Besuches zu würdigen? Wolle nur, K'ü-t'an, näher treten⁹ und dich setzen!“

Da ging nun⁶ der Erhabene zu seinem Sitze. Dann setzte sich der Brahmane (ihm) an einer Seite nieder, redete zum Erhabenen und sprach:

„Vor einigen Tagen¹⁰ kam der pi-k'iu (P. bhikkhu) Šan-su¹¹ (P. Sunakkhatta), ein Sprößling der Li-tš'e¹² (P. Licchavi) zu mir her, redete mich an und sprach: „Großer Lehrer! Ich obliege bei Buddha nicht dem Brahmawandel. Warum das¹³? Buddha hält mich sich fern“.

Wie mich dünkte, war jener Mensch darauf aus, K'ü-t'an (P. Gotama) anzuschwärzen. (Dum) gab ich, wiewohl diese Rede fiel, auch nichts darauf.“

1 阿夷夷. 2 冥寧國. 3 bhagavat. 4 房伽婆. 5 卽.

6 Ich halte dafür, daß 彼 hier ein indisches *tad* übersetzt, und unterstelle das auch im folgenden öfter.

7 問訊: Vgl. 佛學大辭典 S. 1916, unterste Spalte.

8 瞿曇.

9 Wörtlich: Komme an diesen Platz dich zu setzen.

10 先夜 Pāli: *purimāni divasāni purimatarāni*: „vor einigen Tagen, es ist noch nicht sehr lange her.“ Der chin. Text hat wörtlich: in früheren Nächten.

11 善宿.

12 隸車子.

13 Wörtlich: so, *tathā*.

Buddha antwortete dem Brahmanen: „Ich weiß, daß du nichts auf das gabst, was jener Śan-su sprach.

ii, 3. Früher weilte ich einmal in P'i-śa-li¹ (P. Vesālī), oben im Caitya am Affenteich² (Skt. Markatahrada)³.

Da kam dieser Śan-su (P. Sunakkhatta) zu mir hin, redete mich an und sprach: „Der Tathāgata hält mich sich fern⁴, ich liege beim Tathāgata nicht dem Brahmawandel ob.“

Ich antwortete ihm da und sprach: „Warum sagst du: ‚Ich liege beim Tathāgata nicht dem Brahmawandel ob, der Tathāgata hält mich sich fern?‘

Śan-su (P. Sunakkhatta) erwiderte mir und sprach: „Der Tathāgata zeigt mir nicht die magischen Schöpfungen übernatürlicher Kraft⁵.“

Da redete ich und sprach: „Konnte ich dich einladen⁶: ‚liege in meiner Lehre (dharma) dem reinen Brahmawandel ob, ich werde dir übernatürliche Kraft zeigen?‘

Durftest du andererseits zu mir sagen: ‚Der Tathāgata soll mir magische Schöpfungen übernatürlicher Kraft zeigen, danach erst werde ich dem Brahmawandel obliegen?‘“

Da erwiderte mir Śan-su (P. Sunakkhatta) und sprach: „Nein, Erhabener!“

Buddha (so!) sagte zu Śan-su: „Weder sagte ich zu dir: ‚Liege du in meiner Lehre dem reinen Brahmawandel ob, ich werde dir magische Schöpfungen übernatürlicher Kraft zeigen‘, noch auch sagtest du zu mir: ‚zeigst du mir übernatürliche Kraft, werde ich (bei dir) dem Brahmawandel obliegen‘. Wie steht das, Śan-su (P. Sunakkhatta)? Was deinen Gedanken angeht, besagt der, daß der

¹ 毗舍離.

² 鰐猴池側 wörtlich: an der Seite des... 側 kommt auch in Verbindung mit Flüssen vor, z. B. Wieger, *Bouddhisme Chinois* II, 174, 2, wo es übrigens Gaṅgā, nicht rivière, heißen muß.

³ Ob im Original wirklich das Wort und die sprachliche Form *caitya* gestanden hat, ist gar nicht sicher. Ich führe den Begriff ein nach *Mahāvastu*, hrsg. v. Senart I, 300, 11. 集法堂 Weiterhin 法講堂.

⁴ Während an der ersten Stelle 疏外 steht, steht hier 外. Die Bedeutung ist in allen Fällen dieselbe: Buddha läßt mich nicht ins Innerste der Lehre schauen, hält mich an der Außenseite.

⁵ *iddhipāda* und Ableitung von *nirmā*. Pālitext xxiv, 1, 4 *na me Bhagavā uttarimanussadhammā iddhipātikāriyaṃ karoti*.

⁶ Der Pālitext hat: habe ich vielleicht zu dir gesagt, ...?

Tathāgata übernatürliche Kraft zeigen kann, (oder) ist es (so), daß er keine zeigen kann¹? Die Lehre, die ich (so!) verkünde, ist jene Lehre hinreichend, zur Erlösung vom Samsāra zu führen², die Vereinigung mit dem Leid zu enden oder nicht?“

Šan-su redete zu Buddha und sprach: „So ist es, Erhabener! Der Tathāgata vermag übernatürliche Kraft zu zeigen, es ist nicht so, daß er es nicht vermag. Die (von ihm) zu verkündende Lehre ist hinreichend, zur Erlösung vom Samsāra zu führen, alle Vereinigung mit dem Leid zu enden, es ist nicht so, daß sie die nicht endete.“

„Deshalb, Šan-su, vermögen die, welche in der von mir verkündeten Lehre dem Brahmawandel obliegen, übernatürliche Kraft zu zeigen, es ist nicht so, daß sie es nicht vermöchten. Sie werden aus dem Samsāra erlöst³, und scheiden sich vom Leide ab. Es ist nicht so, daß sie nicht vermöchten, sich (davon) abzuscheiden.

Wonach verlangt es dich (eigentlich) in dieser Lehre zu suchen?

iii, 4. Šan-su (P. Sunakkhatta) sprach: „Erhabener! Du vermagst mich nicht über die zeitliche Entwicklung⁴ zu belehren. Bei meiner Väter geheimnisvollen Wegen ist der Erhabene am Ende mit seinem Wissen, ich bedaure, daß er mich darüber nicht belehrt.“

Buddha sprach: „Šan-su! habe ich etwa⁴ gesagt: „Wenn du in meiner Lehre dem Brahmawandel obliegst, belehre ich dich über den Weg deiner Väter?“ Hast du etwa⁴ wiederum gesagt: „Belehrst du mich über den Weg meiner Väter, (so) werde ich bei Buddha dem Brahmawandel obliegen?““

Er antwortete und sprach: „Nein.“

1 Diese Textstelle ist höchst auffällig. Die im chinesischen gleichgeordneten Sätze sind im Pālitexte einander untergeordnet. Es heißt da: Mag nun Wunderwerk magischer Kraft aus übermenschlicher Veranlagung heraus getan werden oder mag Wunderwerk magischer Kraft aus übermenschlicher Veranlagung heraus nicht getan werden — führt diese Lehre — und darum ist sie von mir verkündet — hinaus aus dem Samsāra zur völligen Vernichtung des Leides für den, der sie ausführt?

2 出要 P.-text: *niyyāti*.

3 不能隨時教我 P.-Text: *aggāṇṇa*, der Ausdruck heißt wörtlich: indem du der (geschichtlichen und kosmischen) Zeitabfolge nachgehst.

4 Die Bedeutung von 頗... 頗 kann ich mit den mir zu Gebote stehenden Hilfsmitteln nicht ausmachen. Vielleicht ist auch zu übersetzen: einerseits... andererseits. Vgl. 68 i, 11 = D. xxiv, 1, 18.

„Deshalb, Śan-su! da ich früher dies nicht sagte, und auch du es nicht sagtest, warum machst du jetzt diese Worte? Wie steht das, Śan-su? Bedeutest du, daß der Erhabene deiner Väter geheimnisvollen Weg zu künden vermag, (oder) ist (es), daß er ihn nicht zu künden vermag? Ist die (von mir) zu verkündende Lehre hinreichend, zur Erlösung vom Saṃsāra zu führen, die Verbindung mit dem Leid zu enden oder nicht?“

Śan-su antwortete und sprach: „Der Tathāgata vermag der Väter geheimnisvollen Weg zu verkünden, es ist nicht (so, daß er es) nicht vermag. Die verkündete Lehre führt zur Erlösung vom Saṃsāra und vermag die Verbindung mit dem Leid zu enden. Es ist nicht (so, daß sie das) nicht vermag.“

Buddha sprach zu Śan-su: „Wenn ich deiner Väter geheimnisvollen Weg zu künden vermag, auch die Lehre zu verkünden vermag, (die) zur Erlösung vom Saṃsāra führt und das Leid entfernt, wonach verlangt es dich ferner (noch) in meiner Lehre zu suchen?“

iv, 5. Weiter sprach ich: „Śan-su¹ (P. Sunakkhatta)! Früher priesest du in P'i-ṣā-li (P. Vesālī), dem Gebiete der Po-tṣa (P. Vajji) mit zahllosen klugen Mitteln² den Tathāgata, priesest die treffliche Lehre, priesest den Orden gleichwie es Menschen gibt, die auf achterlei Art jenen klaren Teich preisen und die Menschen dadurch sich freuen lassen: 1. (sein Wasser ist) kühl, 2. (es ist) leicht, 3. (es ist) weich, 4. (es ist) klar, 5. (es ist) süß, 6. (es ist) schmutzfrei, 7. man trinkt es sich nicht satt, 8. (es ist) dem Körper zuträglich³.

So priesest du auch in P'i-ṣā-li (P. Vesālī), dem Gebiete der Po-tṣa (P. Vajji) den Tathāgata, priesest die treffliche Lehre, priesest den Orden, veranlaßtest die Leute, zu glauben und sich zu freuen.

Śan-su! du solltest wissen, wenn du dich jetzt zurückziehst, da wird es nun⁴ in der Welt welche geben, die sagen: „Der pi-k'iu

1 Ich übersetze gegen die japanische Satzabgrenzung. Hier faßt die japanische Ausgabe den Text als: Weiter sprach ich zu Sunakkhatta. Doch vgl. dagegen die japanische Auffassung des gleichen Satzes 66 ii 13, wo Sunakkhatta als Vokativ gefaßt ist.

2 P.-Text xxiv 1, 6 *anekapariyāyena*: auf mancherlei Weise. 方便 übersetzt, sonst *upāya*; *Mahāvvyūṭpatti* 26, 3 (Rosenberg 229c 34) *prayoga*.

3 Diese acht Eigenschaften eines guten Wassers werden auch sonst, wenn auch in anderer Fassung, genannt.

4 復 Pāli: *Aha*. Meine Übersetzung stützt sich darauf, daß 復 auch *punar* übersetzt und mit 次 zusammen: *atha*.

Šan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) genießt bei vielen Anerkennung¹; weiter, es ist der Erhabene, an den er sich angeschlossen hat. Ist er aber auch Schüler des Erhabenen, er vermag (es doch) nicht, bis an sein Lebensende² dem reinen Brahmawandel obzuliegen. Er gibt die planmäßige Schulung³ auf, und befolgt den niederen Wandel des Alltags⁴.

Brahmane, du mußt (nun) wissen, daß, als ich damals meine Rede schloß, er meiner Lehre nicht folgte, (sondern) die planmäßige Schulung aufgab und dem Alltäglichen folgte."

v. 6. „Brahmane! Einmal war ich oben in der Halle zur Erklärung der Lehre am Affenteich (Skr. Markatahradacaitya). Damals war da ein Anhänger des Ni-k'ien⁵ (P. Nigganthaputta) mit Namen K'ie-lo-lou⁶ (P. Kalāra). Er hielt sich an jenem Orte als seinem festen Wohnsitze auf. Von den Menschen hochgeehrt, wurde sein Ruhm weithin vernommen. Bei vielen hatte er Anerkennung und vielfacher Vorteil floß ihm zu.

v. 7. Da legte der pi-k'iu Šan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) sein Gewand an, ergriff den Almosentopf (und) trat in die Stadt P'i-šə-li (P. Vesālī) ein, sein Essen zu betteln. Nach und nach kam er auf seinem Rundgang zum Anhänger des Ni-k'ien (P. Nigganthaputta) hin. Da richtete Šan-su eine tiefsinnige Frage an den Anhänger Ni-k'iens. (Da) jener sie nicht zu beantworten vermochte, überkam ihn alsbald der Zorn⁷. Šan-su dachte bei sich: „ich habe diesen Menschen verletzt, wird mir nicht für lange Zeit als Vergeltung Leid und Betrübniß widerfahren?"

¹ 多有知識. Vgl. zu meiner Übersetzung das 稱讚淨土佛攝受經, wo eingangs steht: 衆望所識 als Übersetzung von *abhiññātābhiññāta* des kleinen *Sukhāvatīvyūha* (Hrsg. v. M. Müller, *An. Ox., Ar. Ser.* 1, 2) S. 95, 3. Vgl. *SBE* 49, 89 Anm. 2. Die Lesung *abhiññānāhi*⁶, welche M. Müller aufnahm, ist preiszugeben nach *Saddharmapundarīka* (ed. *Bibl. Buddh.*), S. 1, Z. 9 und Anm. 8 sowie *Mahāvaṅga* vi 31, 1.

² 盡形. 66 iii 24 | | 壽 = Pāli D. xxiv, 1, 11 *yāvajīvaṇ*.

³ 戒 Pāli, D. xxiv 1, 6 *sikkhā*.

⁴ 俗處.

⁵ 尼乾子. Ich kann im übrigen mit meinen Hilfsmitteln nicht feststellen, ob das zweite Zeichen heute vielleicht *kan* gelesen wird.

⁶ 伽羅樓 D. xxiv, 1, 11, Anm. 2 *Kalāra*, *Kaḍāra-maṭṭaka*. Beide Bestandteile des Namens wechseln in der Pāliüberlieferung in ihrer Form, siehe auch *Dīghanikāya*, Ausgabe der P. T. S., Bd. iii, S. 11, Anm. 3.

⁷ Da der Pālitext drei sinngleiche Ausdrücke hat, ist 瞋悲 vielleicht auch als *Dvanda* zu übersetzen, nicht als Binom.

v, 8. Du mußt (nun) wissen, Brahmane, daß damals der pi-k'iu Šan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta), nachdem er sein Essen gebettelt hatte, das Gewand angetan und den Almosentopf zur Hand genommen, zu mir hin kam, sich in Verehrung vor meinen Füßen mit dem Kopfe auf die Erde neigte und sich mir an einer Seite niedersetzte.

Sprach mich auch damals Šan-su mit diesem Gegenstande¹ nicht an, (so) redete ich (doch) zu ihm und sprach: „Du törichter Mensch! Wie kannst du dich selbst rühmen, ein sa-mən (P. samaṇa), ein Anhänger des Ši (P. Sakyaputta) zu sein?“

Šan-su antwortete mir auf den Augenblick und sprach: „Erhabener, warum nennst du mich töricht? Ist es nicht recht, mich selbst einen Anhänger Ši's (P. Sakyaputta) zu nennen?“

Ich antwortete ihm und sprach: „Du törichter Mensch! Als du weggegangen warst, kamst du zum Anhänger des Ni-k'ien (P. Nigganthaputta) hin und richtetest eine tiefsinnige Frage an ihn. (Da) jener sie nicht zu beantworten vermochte, kam ihn gleich der Zorn an. Da dachtest du bei dir: „Ich habe jetzt diesen Ni-k'ien (P. Niggantha) verletzt, wird mir nicht für lange Zeit Leid und Betrübnis als Vergeltung widerfahren?“ Hattest du diesen Gedanken oder nicht?“

Šan-su (P. Sunakkhatta) antwortete Buddha und sprach: „Jener ist ein Lo-han (P. arahant), aus welchem Grunde magst du sonst² diese Gedanken der Eifersucht haben?“

Ich antwortete da und sprach: „Du törichter Mensch! Aus welchem Grunde (könnte) ein Lo-han (P. arahant) Gedanken der Eifersucht haben? Es ist nicht so, daß ich, ein Lo-han, Gedanken der Eifersucht hätte.

Du sagst jetzt selbst: „Jener ist ein Lo-han. Jener hat sieben leidvolle Begehungen³ für lange Zeit auf sich genommen. Welches sind die sieben? 1. Bis an mein Lebensende lege ich kein Gewand an⁴. 2. Bis an mein Lebensende trinke ich keinen Wein und esse kein Fleisch, und ich esse keinen gekochten Reis und nehme (keine) Grütze⁵. 3. Bis an mein Lebensende verletze ich den Brahmawandel

¹ 緣.

² 乃 Pāli: *kim pāna*.

³ 苦行 entspricht wörtlich *duṣkacariyā*, der Pālitext hat *vatta(vata)pāda*.

⁴ Eigentlich: Gewänder für Ober- und Unterkörper.

⁵ *kulīnāṇa*.

nicht. 4. Bis an mein Lebensende — in P'i-ss-li (P. Vesālī) gibt es vier steinerne t'a (P. cetiya), das östliche heißt lu-üan-t'a¹ (P. Udenacetiya), das südliche heißt Elefanten-(Nāga) t'a² (P. cetiya), das westliche heißt das t'a der vielen Söhne³ (P. Bahuputtakacetiya) das nördliche heißt das t'a der sieben Dörfer⁴ (Skr. Saptagrāmacaitya) — bis an mein Lebensende gehe ich nicht über die vier t'a (P. cetiya) hinaus. (Das) sind vier leidvolle Begehungen.⁵

Doch nachdem jener später diese sieben leidvollen Begehungen wird übertreten haben, wird er außerhalb der Stadt sein Leben enden, gerade wie ein Schakal, (wie) einer, der an Aussatz dahinsiecht, wird er zwischen Grabhügeln sterben.

So kam es weiterhin auch mit jenem Anhänger des Nī-k'ien (P. Niggantha). Die Beschränkungen⁶, die er selbst geschaffen hatte, die übertrat er später allesamt. Hatte er ursprünglich selbst geschworen, bis an sein Ende keine Kleider (mehr) anzulegen, (so) legte er später (doch) wieder Kleider an. Hatte er ursprünglich selbst geschworen, bis an sein Lebensende keinen Wein zu trinken, und kein Fleisch zu essen, keinen gekochten Reis zu essen und keine Grütze, (so) aß er später doch alles. Hatte er ursprünglich selbst geschworen, den Brahmawandel nicht zu übertreten, so übertrat er ihn später doch auch. Hatte er ursprünglich gesagt, er werde nicht über die vier t'a (P. cetiya) hinausgehen, im Osten über das lu-üan-t'a (P. Udenacetiya), im Süden über das Elefanten-t'a (P. etwa Nāgacetiya), im Westen über das t'a der vielen Söhne (P. Bahu-

1 憂園塔.

2 象塔 Ich möchte vermuten, daß dieser Name mit dem des Pālitextes (*Gotamaka*) folgendermaßen zusammenhängt. *Gotamaka* ist im *Dīrghavadāna* S. 30, letzte Zeile, der Name eines *Nāgarāja*, d. h. eines Schlangendämons. Wie sich nun Stellen finden, an denen *nāga* in der Bedeutung Elefant mit 龍象 übersetzt ist (vgl. Weller, *chinesischer Dharmasaṅgraha*, S. 158), so ist es umgekehrt vielleicht auch nicht unmöglich, daß *nāga*, wo es eigentlich Schlange heißt, mit 象 übersetzt wird. Diesen Fall möchte ich für die vorliegende Stelle annehmen.

3 多子塔, es liegt nach dem Pālitexte im Norden.

4 七聚塔. Dieser Name hängt offenbar zusammen mit dem des westlichen *cetiya* des Pālitextes, dessen Name in der Überlieferung schwankt zwischen *Sattamba*, *Sattama*, *Sattacca*. Im *Mahāvastu*, i 300, schwankt die Namensform in der handschriftlichen Überlieferung wiederholt zwischen *Saptānura* und *Saptagrāma*, wie der Senartsche Variantenapparat ausweist, so daß an der Richtigkeit der Rückübersetzung ins Sanskrit kein Zweifel besteht.

5 禁法, Pāli *varāṇapada*, vielleicht auch zu übersetzen: Gelübde.

puttakacetiya), im Norden über das t'a der sieben Dörfer (Skt. Saptagrāmacaitya), (so) ist er jetzt über sie hinausgegangen, sich ihnen nicht wieder zu nähern.

Als jener Mensch von sich aus diese sieben Schwüre übertreten hatte, ging er aus der Stadt P'i-ṣā-li (P. Vesālī) hinaus und starb zwischen Gräbern.“

Buddha redete zu Ṣan-su (P. Sunakkhatta) und sprach: „Du törichter Mensch! Glaubst du meinen Worten nicht, so geh selbst hin und sieh, du wirst es selbst erfahren.“

v, 9. Buddha sprach zum Brahmanen (oder auch: sprach: „Brahmane“): „(Da) legte der pi-k'iu Ṣan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) einmal sein Gewand an, ergriff seinen Almosentopf und trat in die Stadt ein, sein Essen zu betteln. Als er sein Essen gebettelt hatte, wandte er sich zurück, die Stadt zu verlassen. Zwischen öden¹ Grabhügeln sah er den Anhänger des Ni-k'ien (P. Nigganthaputta). Das Leben war bei ihm zu Ende. Als er das gesehen hatte, kam er zu mir hin, neigte sich verehrungsvoll mit seinem Kopfe vor meinen Füßen auf die Erde und setzte sich mir an einer Seite nieder. Mit jener Angelegenheit aber sprach er mich nicht an.

Brahmane! Du mußt wissen, daß ich damals zu Ṣan-su redete und sprach: „Wie steht es nun, Ṣan-su? Ist das, was ich früher über den Anhänger des Ni-k'ien (P. Nigganthaputta) prophezeite, wie ich es sagte oder nicht?“

Er antwortete: „So ist es, wie der Erhabene es sagte.“

Brahmane! Du mußt wissen, daß ich (so) zum besten Ṣan-su's sichtbarlich übernatürliche Kraft offenbarte, und dabei sagt er: „Der Erhabene zeigt sie mir nicht.“

vi, 10. Wieder einmal weilte ich in der Stadt der Po (oder: pai)-t'u² im Ming-ning³-Reiche (P. Malla). Damals war da ein Anhänger des Ni-k'ien (P. Nigganthaputta) mit Namen Kiu-lo-ti⁴ (P. Korakkhattiya). Er hatte seinen festen Wohnsitz unter den Pō-t'u. Von den Leuten hochgeehrt, wurde sein Ruhm weithin genommen und vielfacher Vorteil floß ihm zu.

Da legte ich mein Gewand an, ergriff den Almosentopf und trat in die Stadt ein, mein Essen zu betteln. Damals folgte der

1 空

2 白土之邑 Pālī: *nigamo*. Für den Namen bietet der Pālītext mit seinen Lesarten: *Bumū*, *Bumuttha*, *Thālā*, *Khālā*, *Thulā*. D. xxiv, 1, 7.

3 冥寧

4 究羅帝

pi-k'iu Šan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) als Famulus hinter mir drein¹ (und) erblickte den Anhänger Ni-k'iens (P. Nigganthaputta) Kiu-lo-ti (P. Korakkhattiya), wie er sich auf einem Unrathaufen aufhielt und platt auf dem Bauche liegend Spelze und Trebern aufleckte. Brahmane! Du mußt (nun) wissen; als da der pi-k'iu Šan-su diesen Anhänger Ni-k'iens erblickt hatte, wie er sich auf dem Unrathaufen aufhielt und, platt auf dem Bauche liegend, Spelze und Trebern aufleckte, da sprach er in Gedanken: „Unter allen, die in der Welt der Arhatschaft teilhaft sind, die sich aufgemacht haben nach dem Pfade des Arhat², gibt es keinen, der an diesen heranreichte. Dieser Anhänger des Ni-k'ien — sein Heilspfad ist der alleredelste. Warum das? Dieser Mann vermag durch seine leidvollen Begehungen (oder: Kasteiungen) (so) den Stolz aufzugeben, daß er oben auf einem Unrathaufen platt auf dem Bauche liegend Spelze und Trebern aufleckt.“

Brahmane! Da wandte ich mich nach rechts herum, redete Šan-su an und sprach: „Wie kannst du dich, du törichter Mensch!³ rühmen, ein Anhänger des Ši (P. Sakyaputta) zu sein?“

Šan-su (P. Sunakkhatta) antwortete Buddha und sprach: „Erhabener! Warum nennst du mich töricht? (Weshalb) darf ich mich nicht rühmen, ein Anhänger des Ši (P. Sakyaputta) zu sein?“

Buddha antwortete dem Šan-su und sprach: „Du törichter Mensch, du sahst diesen Kiu-lo-ti (P. Korakkhattiya) auf einem Unrathaufen kreuzbeinig sitzen und, platt auf dem Bauche liegend, Spelze und Trebern essen. Als du das gesehen hattest, dachtest du folgendes: „Unter den A-lo-han (P. arahant) der ganzen Welt und denen, die sich nach der Arhatschaft aufgemacht haben, ist dieser Kiu-lo-ti (P. Korakkhattiya) der allervortrefflichste. Warum das? Dieser Kiu-lo-ti vermag doch jetzt durch seine leidvollen Begehungen (oder: seine Kasteiung) (so) den Stolz abzulegen, (daß) er kreuzbeinig oben auf einem Abfallhaufen sitzt, und, platt auf dem Bauche liegend, Spelze und Trebern aufleckt.“ Hattest du diesen Gedanken oder nicht?“

Er antwortete mir und sprach: „Wahrhaftig.“

Weiter sprach Šan-su (P. Sunakkhatta): „Warum kommen den Erhabenen gegen den A-lo-han Gedanken der Eifersucht an?“

¹ *pacchāsamanā*.

² Die Wortteilung wird gesichert durch die Parallelstelle 67 i 29.

³ Nach 67 i 26 lasse ich 意 aus.

Buddha antwortete: „Du dummer Mensch!¹ Mich kommen gegen den Lo-han (P. arahant) keine Gedanken der Eifersucht an. Weshalb sollten mich gegen den Lo-han (P. arahant) Gedanken der Eifersucht ankommen?

Du törichter Mensch! Du nennst jetzt den Kiu-lo-ti (P. Korakkhattiya) einen wahren A-lo-han (P. arahant). Dieser Mensch wird sicherlich nach sieben Tagen an Wassersucht² sterben und wird wiedergeboren werden unter den Vetālapreta³. Ewig wird er Hunger leiden. Nachdem er sein Leben wird geendet haben, wird man ihn mit Schilfgrasstricken⁴ binden und zwischen die Grabhügel schleifen. Wenn du (es mir) nicht glaubst, magst du vorher hingehen und es ihm sagen.“

vi, 11. Da ging Śan-su (P. Sunakkhatta) sogleich hin, und als er zu Kiu-lo-ti (P. Khorakkhattiya) kam, sprach er zu ihm: „Jener śa-men K'ü-t'an (P. samāṇa Gotama) prophezeit dir, du werdest nach sieben Tagen an Wassersucht sterben und unter den Vetālapreta wiedergeboren werden. Nach deinem Tode werde man (dich) mit Schilfgrasstricken binden und zwischen die Grabhügel schleifen.“

1 Die japanischen Herausgeber fassen den Text als: B. antwortete dem Toren.

2 P. *alasaka* wird in der *Samuṅgalavilāsini*, siamesische Ausgabe, III, 7, 1 mit *uddhumtakaṇḍaro* erklärt, die Auffassung Frau Rhys Davids', *SBB* iv zur Stelle, ist nicht haltbar.

3 起屍骸鬼. Der Pālitext hat statt dessen: *Kālakāñjā nāma asurā*. Dazu schreibt die *Samuṅgalavilāsini*, siamesische Ausgabe III, 7: *Kālakāñjikāti tesam asurānaṃ nāmaṃ. tesam kira tigāvuto attabhāvo appamāṇasāhito purāṇa-pāṇṇasādiso kakkāṭakānaṃ viya akkhini nikkhamitvā matthake tiṭṭhanti mukhaṃ sūcīpāsakarādisaṃ matthakasmimpyeva hoti tena onametaṃ gocaraṃ gahhanti*. Danach muß die Frage offen bleiben, ob nicht in der Vorlage der Verfasser der chinesischen Übersetzung etwas ähnliches oder dasselbe wie im Pālitexte gestanden hat. Worauf sich Eitel's Gleichung 起尸鬼 = *kṛtyā* (Rosenberg 447a 46) gründet, ist mir um so dunkler, als es im Sanskrit m. W. nur ein Femininum *kṛtyā* oder *kṛtyāḥ* mit der Bedeutung Hexe gibt, kein Maskulinum. Die mir zugängliche Kyotoer Ausgabe der *Mahāvīyūtpatti* bietet als Übersetzung für den fraglichen Ausdruck *kṛtyā* unter Nr. 4372 作害. Ich möchte glauben, daß sich bei Eitel hier ein Fehler findet, der von Rosenberg übernommen wurde, und daß die Gleichung zu tilgen ist. Siehe auch 佛學大辭典 S. 1766, 2. und 3. Spalte.

4 Es scheint mir, daß hier der Pālitext verderbt ist. Denn wozu vom Gottesacker ausgesagt wird, daß er mit Büscheln von virāṇa-Gras bewachsen war, begreift kein Mensch. Die Sitte der Leichenbindung ist auch aus Indien bekannt.

Šan-su sprach ferner zu ihm: „Du mußt mäßiger essen und nicht zulassen, daß jenes Wort eintrifft.“

„Brahmane! Du mußt (nun) wissen, daß damals Kiu-lo-ti (P. Khorakkhattiya), als die sieben Tage voll geworden waren, an Wassersucht starb und sofort unter den Vetālapreta wiedergeboren wurde. Den Leichnam (andere Lesart: nach seinem Tode) hatte man (ihn) mit Schilfgrasstricken gebunden und zwischen die Grabhügel geschleift.

Als damals Šan-su (P. Sunakkhatta) Buddhas Rede gehört hatte, zählte er die Tage, indem er die Finger einbog.

vi, 12. Als es zum siebenten Tage gekommen war, da ging der pi-k'iu Šan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) alsbald hin und kam in den Weller des Nacktläufers¹. Als er hingekommen war, fragte er die Leute des (oder: seines) Weilers und sprach: „Ihr Ehrenwerten! Wo weilt jetzt Kiu-lo-ti?“ Sie entgegneten und sprachen: „Er hat das Ende seines Lebens erreicht.“ Er fragte und sprach: „An welchem Übel endete sein Leben?“ Sie antworteten und sprachen: „An Wassersucht“. Er fragte: „Wie brachte man ihn zu Grabe?“ Sie antworteten: „Mit Schilfgrasstricken band man ihn und schleifte ihn zwischen die Grabhügel.“

vi, 13. Brahmane! Als Šan-su (P. Sunakkhatta) dies gehört hatte, ging er sogleich zwischen die Grabhügel. (Er wollte (ihn) treffen, traf (ihn aber) nicht. Da bewegte der Leichnam gleichzeitig Knie und Füße, und plötzlich saß er kreuzbeinig da. Infolgedessen schritt da jener Šan-su vorwärts, kam zu dem Leichnam hin, redete und sprach: „Kiu-lo-ti (P. Khorakkhattiya)! Ist dein Leben zu Ende?“ Der Leichnam antwortete: „Mein Leben ist zu Ende.“ Er fragte: „An welchem Übel endete dein Leben?“ Der Leichnam antwortete: „K'ū-t'an (P. Gotama) prophezeite mir, nach sieben Tagen würde ich an einer Wassersucht mein Leben enden. Mir widerfuhr seinem Worte entsprechend. Als die sieben Tage voll waren, endete ich an Wassersucht mein Leben.“ Šan-su fragte weiter: „An welcher Stätte würdest du wiedergeboren?“ Gleich antwortete der Leichnam und sprach: „Was² jener K'ū-t'an (P. Gotama) prophezeit hatte, ich würde unter den Vetālapreta wiedergeboren werden, — heute wurde ich unter den Vetālapreta wieder-

¹ Wörtlich: der nackender Gestalt war. Pāli: *acela*.

² Im indischen scheint ein konjunktionales *yad* gestanden zu haben, so daß vielleicht zu übersetzen ist: wenn ...

geboren.“ Śan-su (P. Sunakkhatta) fragte und sprach: „Als dein Leben zu Ende war, wie brachte man dich da zu Grabe?“ Der Leichnam antwortete: „Was K'ū-t'an (P. Gotama) prophezeite: ‚Mit Schilfgrasstricken wird man ihn umbinden und zwischen Grabhügel schleifen‘ — die Wahrheit entspricht jenem Worte. Man band mich mit Schilfgrasstricken und schleifte mich zwischen Grabhügel.“

Da redete der Leichnam zu Śan-su (P. Sunakkhatta) und sprach: „Du hast zwar das Haus(leben) verlassen, doch trägt es dir wenig ein. Etwas derartiges hat der śa-mən K'ū-t'an (P. samaṇa Gotama) verkündet, (und) du glaubst immer (noch) nicht (an ihn).“ Als er dies gesprochen hatte, legte sich der Leichnam wieder nieder.

vi, 14. Brahmane! Damals kam der pi-k'iu Śan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) zu mir hin, neigte sich verehrend mit dem Kopfe vor meinen Füßen auf die Erde und saß (mir) an einer Seite nieder. Sprach er mich (auch) nicht mit diesem Gegenstande an, (so) sagte ich (doch) gleich und sprach: „Was den Kiu-lo-ti (P. Korakkhattiya) angeht, verhält es sich in Wahrheit, wie ich prophezeit habe oder nicht?“

Er antwortete: „Es ist in Wahrheit so, wie der Erhabene gesprochen hat.“

Brahmane! So offenbarte ich zu wiederholten Malen zum besten des pi-k'iu Śan-su (P. bhikkhu Sunakkhatta) übernatürliche Kraft, jener aber sagt nichtsdestoweniger: „Der Erhabene zeigt mir keine übernatürliche Kraft.“

vii, 15. Buddha sprach zum Brahmanen: „Einmal war ich oben in der Halle zur Erklärung des Gesetzes beim Affenteich (Skt. Markatahradacaitya). Damals war da ein Brahmane, mit Namen Po-li-tsī¹ (P. Pāṭikaputta) geheißen. Der hatte an jenem Orte seinen festen Wohnsitz. Von den Menschen hochgeehrt wurde sein Ruhm weithin vernommen und vielfacher Vorteil floß ihm zu.

In einer großen Versammlung in P'i-se-li (P. Vesālī) machte er solche Worte: „Der śa-mən K'ū-t'an (P. samaṇa Gotama) rühmt sich selbst einen Wissenden, auch ich bin ein Wissender. Der śa-mən K'ū-t'an rühmt sich, übernatürliche Kraft zu haben, auch ich habe übernatürliche Kraft. Der śa-mən K'ū-t'an gewann einen

¹ 波梨子.

überragenden Weg¹, auch ich gewann einen überragenden Weg. Ich werde mit ihm zusammen Wunderwerke zeigen. Zeigt der *sa-mān* eins, werde ich zwei zeigen, zeigt der *sa-mān* zwei, werde ich vier zeigen, zeigt der *sa-mān* acht, werde ich sechzehn zeigen, zeigt der *sa-mān* sechzehn, werde ich zweiunddreißig zeigen, zeigt der *sa-mān* zweiunddreißig, werde ich vierundsechzig zeigen. Je nach der Menge, die jener *sa-mān* zeigt, werde ich allemal das Doppelte vermögen².

vii, 16. Brahmane! Damals zog der *pi-k'iu Šan-su* (P. *bhikkhu Sunakkhatta*) sein Gewand an, ergriff den Almosentopf und trat in die Stadt ein, sein Essen zu betteln. (Da) sah er den Brahmanen *Po-li* (P. *Pāṭikaputta*) in der großen Versammlung solche Worte machen: ‚Der *sa-mān K'ū-t'an* (P. *samaṇa Gotama*) rühmt sich selbst einen Wissenden, auch ich bin ein Wissender. Der *sa-mān K'ū-t'an* rühmt sich selbst, übernatürliche Kräfte zu haben, auch ich habe übernatürliche Kraft. Der *sa-mān K'ū-t'an* gewann einen überragenden Weg, auch ich gewann einen überragenden Weg. Ich werde mit ihm zusammen Wunderwerke zeigen. Zeigt der *sa-mān* eins, werde ich zwei zeigen, zeigt der *sa-mān* vier, werde ich acht zeigen³, und so weiter bis: je nach der Menge, die der *sa-mān* zeigt, werde ich allemal das Doppelte vermögen⁴.

vii, 17. Als dann der *pi-k'iu Šan-su* (P. *bhikkhu Sunakkhatta*) sein Essen gebettelt hatte, neigte er sich verehrend mit dem Kopfe vor meinen Füßen auf die Erde und saß (mir) an einer Seite nieder.

¹ Trotzdem gegen meine Übersetzung der Stelle nichts zu erinnern ist, fühle ich mich doch nicht so ganz sicher. Der Pāli-text bietet (D. xxiv, 1, 15): *samaṇo Gotamo upaddhupatham āgaccheyya, ahmā ca upaddhupatham gaccheyyam*. Im buddhistischen Sanskrit (*Divyāvadāna*, *Avadānasataka*) hat *upārdha* wie im Pāli die Bedeutung halb. Daß falsch etymologisiert worden sei, ist mir deshalb nicht wahrscheinlich, weil *upa* mit der Wurzel *arāh* zusammen eine ganz andere Bedeutung hat. Leider ist im *Pāṭisaddhamanavaṇṇa* das Prakrit-gegenstück nicht verzeichnet, und ich kann es auch sonst in der Prakritliteratur nicht nachweisen. *uvaddha* paßt seiner Bedeutung nach auch nicht recht zum chinesischen Ausdruck.

Die *Sumāṅgalavilāsinī* bietet S. 11, Z. 11 im 3. Bande der siamesischen Ausgabe: *upaddhupathanti yojanam te no antare bhavēyya Gotame addhaya-janam ahmā addhaya-janam, esa nayo upaddhaya-janādisu. ekapadamārampi atikkama gacchato jayo bhavissati, anāgacchato parājayoti*. Daß der letzte Teil dieser Ausführung wirklich im Texte enthalten sei, erscheint mir recht zweifelhaft.

² Nach 67 iii 24 lese ich auch 67 iii 17 mit der 三 Ausgabe 能, sonst wäre zu übersetzen: werde ich das Doppelte vollbringen oder ähnlich.

Er redete mich an und sprach: „Ich legte in der Morgenfrühe mein Gewand an, ergriff den Almosentopf und trat in die Stadt ein, mein Essen zu betteln. Da hörte ich in einer großen Versammlung in P'ī-ṣa-li (P. Vesālī) den Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta) diese Worte machen: ‚Der ṣa-mən K'ū-t'an (P. samaṇa Gotama) besitzt große Weisheit, auch ich besitze große Weisheit. Der ṣa-mən K'ū-t'an besitzt übernatürliche Kraft, auch ich besitze übernatürliche Kraft. Zeigt K'ū-t'an ein Wunderwerk, werde ich zwei zeigen' und so weiter bis: ‚je nach der Menge, die K'ū-t'an zeigt, werde ich allemal das Doppelte vermögen.'“

Mit alledem kam er zu mir und sprach mich an.

Ich redete zu Ṣan-su (P. Sunakkhatta) und sprach: „Daß jener Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta), ohne inmitten einer großen Versammlung diese Worte zurückgenommen zu haben, ohne diese Ansicht aufgegeben zu haben, ohne diesen Stolz aufgegeben zu haben, zu mir her kommt, das ist ganz unmöglich¹. Wenn er diesen Gedanken hegt: ‚Ohne diese Worte zurückzunehmen, ohne diese Ansicht aufzugeben, ohne diesen Stolz aufzugeben, gehe ich zum ṣa-mən K'ū-t'an (P. samaṇa Gotama) hin', so wird sein Kopf sogleich in sieben Teile zerplatzen.

Auch wenn man bewirken wollte, daß jener Mensch, ohne von diesem Wort zurückzutreten, ohne (seine) Ansicht und (seinen) Stolz aufzugeben, zu kommen vermöchte, so ist das unmöglich.“

vii, 18. Ṣan-su (P. Sunakkhatta) sprach: „Der Erhabene hüte seinen Mund, der Tathāgata hüte seinen Mund.“ Buddha entgegnete Ṣan-su: „Warum sagst du: ‚Der Erhabene hüte seinen Mund, der Tathāgata hüte seinen Mund?'“ Ṣan-su sprach: „Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta) besitzt große übernatürliche Kraft, besitzt eine große Kraft der Tugend². Wenn er kommen wird und er wird unsichtbar sein, hat (dann) der Erhabene gelogen³?“

1 *n'etaṃ jhānaṃ vijjati*.

2 威神大德力 = *mahāguṇābala*, welchem indischen Ausdruck die zwei ersten chinesischen Zeichen entsprechen, weiß ich nicht anzugeben.

3 Ich entscheide mich in meiner Übersetzung gegen die Auffassung der japanischen Herausgeber des Textes, welche die Stelle folgendermaßen auffassen: wird er nicht den Erhabenen als einen Lügner offenbaren? Ich möchte glauben, daß in dem 無現 (oder 見) des chinesischen Textes das *virūparūpena* des *Dīghanikāya* (xxiv, 1. 17 gegen Ende) zu erkennen ist. *Samāgalmūlāsini*, siamesische Ausgabe III, 13: *virūparūpenāti vigatārūpena vigacchittanābhāvena rū-*

vii, 19. Buddha sprach zu Śaṇ-su (P. Sunakkhatta): „Was ein Tathāgata sagt, ist das etwa doppelsinnig?“ Er antwortete: „Nein.“ Und weiter sprach ich: „Wenn es eindeutig ist¹, warum sagst du (dann): ‚Der Erhabene hüte seinen Mund, der Tathāgata hüte seinen Mund?‘“

Śaṇ-su (P. Sunakkhatta) redete zu Buddha und sprach: „Erhabener, hast du deine Erkenntnis über jenen Po-li-tsī (P. Pātikaputta) aus deinem eigenen Wissen, oder weil die Götter es sagen kamen?“ Buddha sprach: „Sowohl aus eigenem Wissen als auch weil die Götter es sagen kamen, weiß ich es.“

Als der Feldherr dieses P'i-śa-li (P. Vesālī), A-iu², nach Zerfall seines Körpers, nach seinem Lebensende im Tou-li-(P. Tāvātimsa-)himmel war wiedergeboren worden, kam³ er zu mir her und sprach: „Po-li (P. Pātika), der Brahmanensohn, kennt keine Scham, er übertritt die sittlichen Gebote⁴ und lügt. Als er in P'i-śa-li (P. Vesālī) war, machte er in einer großen Versammlung solche Verleumdungen: ‚Der Feldherr A-iu-t'o⁵ wurde (wird?) nach Zerfall seines Körpers, nach seinem Lebensende unter den Vetāladāmonen⁶ wiedergeboren‘. Nun aber bin ich in Wahrheit nach Zerfall meines Körpers, nach meinem Lebensende im Tou-li-(P. Tāvātimsa-)himmel wiedergeboren worden.“ Ich wußte um den Po-li-tsī (P. Pātikaputta) (schon) vorher von mir aus, und weil die Götter es sagen kamen, wußte ich auch um ihn.

Buddha sprach: „Du törichte Mensch Śaṇ-su (P. Sunakkhatta)! Glaubst du meinem Worte nicht, so geh nach P'i-śa-li (P. Vesālī) hinein und ruf danach aus, ich würde nach dem Essen hingehen zu Po-li-tsī (P. Pātikaputta), dem Brahmanensohn.“

vii, 20. Buddha sprach zum Brahmanen: „Nachdem da der Śaṇ-su (P. Sunakkhatta) diese Nacht verbracht hatte, legte er sein Gewand an, ergriff den Almosentopf und trat in die Stadt ein, sein Essen zu betteln.

Da wandte sich jener Śaṇ-su an gar viele p'o-lo-mān (brāhmaṇa), śa-mān und Brahmanen in der Stadt P'i-śa-li (P. Vesālī) und sprach

peṇa attāno rūpaṃ paḥāya adissamānena kāyena sikhabyagghādivasena vā vividharāpeṇa sammukhībhūvaṃ āgaccheyya.

1 Wörtlich: wenn es nicht doppeldeutig ist.

2 阿由, Pālī statt dessen *Ajita*.

3 如來 ist Synonymkompositum.

4 戒.

5 阿由陀.

6 Pālitext D. xxiv, 1, 18: *mahānirayaṃ upapanno*.

zu allen diese Worte: „Po-li (P. Pāṭika), der Brahmanensohn, sprach in einer großen Versammlung solche Worte: ‚Der ṣa-mən K’ū-t’an (P. samaṇa Gotama) hat große Weisheit, auch ich habe große Weisheit. Der ṣa-mən K’ū-t’an hat große übernatürliche Kraft, auch ich habe große übernatürliche Kraft, der ṣa-mən K’ū-t’an hat große Wunder, auch ich habe große Wunder. Zeigt der ṣa-mən eines, werde ich zwei zeigen‘ und so weiter bis: ‚je nach der Menge, die der ṣa-mən zeigt, werde ich alleweil das Doppelte tun‘. Jetzt aber will der ṣa-mən K’ū-t’an (P. samaṇa Gotama) zu Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta) hingehen. All ihr Leute, ihr mögt allesamt dorthin gehen!“

vii, 21. Da machte sich Po-li (P. Pāṭika), der Brahmane, auf den Weg und ging von dannen.

Als Ṣan-su (P. Sunakkhatta) das gesehen hatte, ging er schnell zu ihm hin und sprach: „In einer großen Versammlung in P’i-ṣā-li (P. Vesālī) machtest du solche Worte: ‚Der ṣa-mən K’ū-t’an hat große Weisheit, auch ich habe große Weisheit‘ und so weiter bis: ‚je nach der Menge Wunder, welche der ṣa-mən K’ū-t’an zeigt, werde ich alleweil das Doppelte tun.‘ K’ū-t’an hörte diese Rede und will jetzt zu dir hinkommen. Du möchtest schnell zurückkehren!“

Er antwortete und sprach: „Ich werde zurückkehren, ich werde zurückkehren.“

Als er diese Worte gesprochen hatte, da überfiel ihn plötzlich die Furcht, die ihn bekleidenden Haare richteten sich empor, (und) er kehrte nicht an seinen ursprünglichen Platz zurück, sondern ging in den Park des Brahmanen Tau (andere Lesart: Tun) -t’ou-po (andere Lesart: p’o/-li¹ (fehlt teilweise im Namen), setzte sich auf einen geflochtenen Stuhl² nieder und war traurig und verwirrt.

vii, 22. Buddha sprach zum Brahmanen: „Nach dem Essen ging ich mit gar vielen Li-tṣ’e (P. Licchavi), ṣa-mən (P. samaṇa), p’o-lo-mən (P. brāhmaṇa), Brahmanen und Hausvätern zum Wohnsitz des Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta) und setzte mich auf einem bereiteten Sitze nieder.

1 Bei diesem Namen gehen die Lesarten ziemlich auseinander.

Textausgabe Takakusu/Watanabe: 道頭波利

宋-Ausgabe 道頭婆

元明 道頭婆

Die Pāliüberlieferung weist folgende Formen aus: *Tiṇḍukakkhāṇa*, *Tiṇḍukakkhāṇa*, *Tiṇḍukkhāṇa*. Vgl. auch *SBR* iv, 19 zur Stelle.

2 Beste Erklärung im 佛學大辭典 2853. 3. Spalte.

vii, 23. In dieser Versammlung war ein Brahmane mit Namen Tṣa-lo¹ geheißē. Da forderten alle Leute den Tṣa-lo auf und sprachen zu ihm: „Geh du in den Park des Tau-t'ou, rede zu Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta) und sprich: „Jetzt sind gar viele Li-tṣ'a (P. Licchavi), ṣa-mən (P. samaṇa), p'o-lo-mən (P. brāhmaṇa), Brahmanen und Hausväter allesamt in deinem Parke versammelt. Alle zusammen bereden sie sich und sagen: „Der Brahmane Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta) verkündete in eigener Person in einer großen Versammlung diese Worte: „Der ṣa-mən K'ū-t'an (P. samaṇa Gotama) hat große Weisheit, auch ich habe große Weisheit' und so weiter bis: je nach der Menge der Wunder, die K'ū-t'an zeigt, werde ich alleweil das Doppelte vermögen.' Der ṣa-mən K'ū-t'an (P. samaṇa Gotama) ist (nun) deshalb in deinen Park gekommen, du möchtest kommen und sehen!“

vii, 24. Als damit Tṣa-lo die Rede aller Leute vernommen hatte, ging er sogleich in den Park des Tau-t'ou², redete dorten zu Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta) und sprach: „Jene gar vielen Li-tṣ'a (P. Licchavi), ṣa-mən (P. samaṇa), p'o-lo-mən (P. brāhmaṇa), Brahmanen und Hausväter sind alle miteinander versammelt und weilen in deinem Parke. Alle bereden sich zusammen und sagen: „Der Brahmane Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta) verkündete in eigener Person in einer großen Versammlung diese Worte: „Der ṣa-mən K'ū-t'an (P. samaṇa Gotama) hat große Weisheit, auch ich habe große Weisheit“ und so weiter bis: „der ṣa-mən K'ū-t'an (P. samaṇa Gotama) zeigt Wunder. Je nach der Menge der gezeigten vermag ich allemal das Doppelte.“ K'ū-t'an (P. Gotama) ist jetzt in jenem Parke. Po-li (P. Pāṭika), du möchtest jetzt doch zurückkehren.“

Da antwortete der Brahmane Po-li (P. Pāṭikaputta) dem Tṣa-lo sogleich und sprach: „Ich werde zurückkehren, ich werde zurückkehren.“

Als er dies gesprochen hatte, wälzte er sich auf dem geflochtenen Stuhl auf die Seite und hielt sich nicht ruhig, dann blieb er weiter mit seinen Füßen in dem geflochtenen Stuhle hängen³. Er vermochte es jedoch nicht fertig zu bringen, sich aus dem geflochtenen Stuhle frei zu machen, wieviel weniger vermochte er zum Erhabenen hin zu gehen!

¹ 遮羅.

² 道頭.

³ Wörtlich: Die Schnurenbank (P. pīṭhaka) heftete sich weiter um seine Füße.

vii, 25. Da redete Tṣə-lo zu Po-li (P. Pāṭikaputta) und sprach: „Du hast selbst kein Wissen. Du hast nur leere Worte (nūr) zu sagen: ‚Ich werde zurückkehren, ich werde zurückkehren‘. Du vermagst nicht einmal, dich selbst von diesem geflochtenen Stuhle frei zu machen, woher vermöchtest du es fertig zu bringen, zu der großen Versammlung hinzugehen?“

Nachdem er dem Po-li-tsī (so) Vorhaltungen gemacht hatte, kehrte er alsbald zurück, ging zu der großen Versammlung und brachte ihr zur Antwort: „Mit dem von den Leuten empfangenen Auftrage ging ich weg und bestellte ihn dem Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta). Jener antwortete mir und sagte: ‚Ich werde zurückkehren, ich werde zurückkehren.‘ Alsbald wälzte er sich auf einem geflochtenen Stuhle heftig hin und her, verwickelte alsbald seine Füße darein und vermochte es nicht fertig zu bringen, sich wieder frei zu machen. Da er es nicht einmal vermochte, sich von seinem geflochtenen Stuhl frei zu machen, woher vermöchte er es fertig zu bringen, in diese Versammlung zu kommen?“

vii, 26. Damals war da ein gewisser T'ou-mo¹, ein Sprößling der Li-ts'a (P. Licchaviputta), der mit in der Versammlung saß. Er erhob sich sogleich von seinem Sitze, entblößte den rechten Arm, kniete nieder, legte die Hände zum Añjali zusammen, richtete das Wort an jene Versammlung und sprach: „Die große Versammlung warte ein wenig, ich gehe jetzt selbst und werde mit jenem Menschen herbeikommen.“

Buddha sprach: „Da sprach ich zu dem T'ou-mo, dem Sprößling der Li-ts'a (P. Licchaviputta) und sagte: ‚Daß jener Mann solche Worte macht, solche Ansichten hegt, einen solchen Stolz aufrichtet, und jemand diesen Menschen bewegen will, her zu Buddha zu kommen, das ist unmöglich.‘

T'ou-mo-tsī! (P. -ṭ-putta). Wahrlich, wenn du mit ledernen Riemen eine Herde Ochsen paarweise anspanntest und sie im Ver-

¹ 頭摩隸車子 späterhin 頭摩(子). Der Pālitext hat (D. xxiv, 2, 4) *Jāliya dāruḥattikantevāsī*. Die *Sumaṅgalavilāsini* zu dieser Stelle ist belanglos. Vgl. auch *Dīghanikāya* Nr. 7 und *Sumaṅgalavilāsini*, Ausgabe der P. T. S. Bd. 1, S. 319. Leider kann ich eine Parallele zur zweiten Stelle nicht nachweisen, s. auch Anesaki, *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Vol. xxv, 3, S. 38. Im Pālitexte wird *Jāliya* an keiner Stelle als *Licchaviputta* bezeichnet, dagegen findet sich im *Pāṭikasuttanta* 2, 1 ein *aññataro Licchavimāhamatto* erwähnt, der im chinesischen Texte kein Gegenstück hat.

ein zögen, käme es (nur) dazu, daß er zerplatzte. Jener vermag ganz und gar nicht solche Worte aufzugeben, solche Ansichten, (einen) solchen Stolz und zu mir zu kommen. Wenn du meinen Worten nicht glaubst, so geh und erkenne es du selbst!"

vii, 27. Da ging T'ou-mo, der Sprößling der Li-tš'ə (P. Licchavi) dieserhalb zu Po-li-tšī (P. Pāṭikaputta) hin, redete zu Po-li-tšī und sprach: „Gar viele Li-tš'ə (P. Licchavi), śa-mən (P. sāmāṇa), p'o-lo-mən (P. brāhmaṇa), Brahmanen und Hausväter sind allesamt in deinem Parke versammelt. Alle bereden sie sich zusammen und sagen: „Der Brahmane Po-li-tšī (P. Pāṭikaputta) hat in einer großen Versammlung mit eigenem Munde verkündet: „Der śa-mən K'ū-t'an (P. sāmāṇa Gotama) hat große Weisheit, auch ich habe große Weisheit“, und so weiter bis: „zeigt der śa-mən K'ū-t'an seine Wunder, so werde ich, je nach der Menge, welche er zeigt, allemal das Doppelte vermögen.“ Der śa-mən K'ū-t'an (P. sāmāṇa Gotama) ist jetzt in deinem Parke, du möchtest zurückkehren!“

vii, 28. Da antwortete Po-li-tšī (P. Pāṭikaputta) sogleich und sprach: „Ich werde zurückkehren, ich werde zurückkehren.“ Als er diese Worte geäußert hatte, wälzte er sich auf dem geflochtenen Stuhle heftig umher. Da blieb er weiter mit den Füßen in dem geflochtenen Stuhle hängen, und er vermochte es nicht, sich von dem geflochtenen Stuhle frei zu machen, wieviel weniger gar zum Erhabenen hinzugehen.

Da redete T'ou-mo zu Po-li-tšī (P. Pāṭikaputta) und sprach: „Du hast selbst kein Wissen, hast nur hohle Worte mir zu sagen: „Ich werde zurückkehren, ich werde zurückkehren.“ Du vernagst dich nicht einmal von diesem geflochtenen Stuhle frei zu machen, woher vermöchtest du es fertig zu bringen, zu der großen Versammlung hinzugehen?“

vii, 29. T'ou-mo redete ferner zu Po-li-tšī (P. Pāṭikaputta) und sprach: „Allen, die Grips haben, geht durch einen Vergleich ein Seifensieder auf. Also: ehemals — lang ist es her — hauste in einem tiefen Walde ein Löwe, der König der Tiere. Wenn der Löwe am frühen Morgen seine Höhle zum ersten Male verließ, schaute er nach den vier Himmelsrichtungen aus und (dann) brüllte er ungestüm dreimal. Danach streifte er umher, suchte sich seinen Braten aus und fraß.

Po-li-tšī (P. Pāṭikaputta)! Nachdem der Löwe, der König der Tiere, gefressen hatte, wandte er sich in den Wald zurück.

vii, 30. Da war nun allweil ein Schakal, der hinterher die Überbleibsel fraß. Dem schwoll der Kamm und gleich sprach er bei sich: „Was für ein Tier ist denn schließlich der Löwe jenes Waldes, daß er mich zu übertreffen vermöchte? Ich möchte jetzt lieber Alleinherrscher über einen Wald sein, am frühen Morgen aus meiner Höhle heraustreten, nach den vier Himmelsrichtungen ausschauen, ungestüm dreimal brüllen, danach umherschweifen, mir meinen Braten auszusuchen und fressen. Wie wär's?“¹

Unmittelbar darauf siedelte er sich allein in einem Walde an. Am frühen Morgen zog er aus seiner Höhle heraus, brüllte dreimal aus Leibeskräften und streifte darauf herum. Ihn hatte nach dem Brüllen eines Löwen verlangt, doch brachte er nur das Geschrei eines Schakals zuwege.

Po-li-tsī (P. Pāṭikaputta)! Gerade so steht es jetzt mit dir. Dank der Ehrfurcht gebietenden Güte Buddhas fristetest du dein Leben in der Welt und erlangtest Ehren bei den Menschen. Und zum Vergelt läßt du dich jetzt in einen Wettstreit mit Buddha ein!“

vii, 31. Da schmähte ihn der T'ou-mo-tsī (P. -?-putta) mit Gāthā und sprach:

Er sei ein Löwe brüestet' sich ein Schakal
und nannte König sich der Tiere gar,
Doch als er wie ein Löwe brüllen wollte,
kam wieder nur des Schakals Schrei hervor.
Allein haust' er in einem öden Walde,
nannt' sich der Tiere König gar,
doch als er brüllen wollte wie ein Löwe,
kam wieder nur des Schakals Schrei hervor.
Zur Erde kauern jagt' am Loch er Mäuse,
er wühlt' in Gräbern, sucht' nach Leichen gar,
und als er brüllen wollte wie ein Löwe,
kam wieder nur des Schakals Schrei hervor.“

Der T'ou-mo-tsī (P. -?-putta) sprach: „So steht es auch mit dir. Dank der Kraft der Güte Buddhas fristetest du dein Leben und erlangtest Ehre unter den Menschen, jetzt aber läßt du dich zum Vergelt in einen Wettstreit mit dem Tathāgata ein.“

vii, 32. Nachdem ihn da der T'ou-mo-tsī mit vierfachem Vergleiche ins Angesicht geschmäht hatte, kehrte er zur großen Ver-

1 耶. Im Pālī steht *yan* mit Optativ.

sammlung zurück und richtete ihr die Antwort aus: „Ich lud jenen Po-li-tsi (P. Pāṭikaputta) mit dem empfangenen Auftrage der Leute ein. Er antwortete mir und sprach: ‚Ich werde zurückkommen. Ich werde zurückkommen.‘ Sogleich wälzte er sich heftig auf dem geflochtenen Stuhle herum, blieb gleich mit den Füßen in dem geflochtenen Stuhle hängen und vermöchte es nicht fertig zu bringen, sich davon frei zu machen. Da jener sich nicht einmal von dem geflochtenen Stuhle frei zu machen vermag, woher vermöchte er es fertig zu bringen, in diese Versammlung zu kommen?“

vii, 33. Da redete der Erhabene zu dem T'ou-mo-tsi und sprach: „Ich habe es dir vorher gesagt, daß es unmöglich ist, diesen Menschen zu Buddha herkommen lassen zu wollen. Wahrlich, wenn du mit ledernen Riemen eine Herde Ochsen paarweise anspanntest und sie im Verein zögen, käme es (nur) dazu, daß sein Körper in kleine Stücke zerbräche. Jener willigt keinesfalls ein, solche Worte, solche Ansichten (und solchen) Stolz aufzugeben und zu mir herzukommen“.

vii, 34. Brahmane! Da verkündete ich nun in jener großen Versammlung auf mancherlei Weise die Lehre, erklärte die Lehre zu Nutz und Freude. Unter dreimaligem Löwenruf erhob ich mich in jener Versammlung in den Luftraum und kehrte an meine ursprüngliche Stätte zurück.“

viii, 35. Buddha sprach zum Brahmanen: „Unter anderen gibt es śa-mān und p'o-lo-mān (P. samaṇa und brāhmaṇa), die sagen: ‚Alle Welten sind vom Gotte Brahmeśvara geschaffen‘.“

Ich fragte jene und sprach: „Sind alle Welten in Wahrheit vom Gotte Brahmeśvara geschaffen?“ Sie vermöchten nicht zu antworten. Dagegen fragten sie mich und sprachen: „K'ū-t'an (P. Gotama)! Wie verhält sich diese Sache?“

viii, 36. Ich antwortete ihnen und sprach: „Manchmal ist die Zeit da, wo die Welt anfängt zu vergehen. Die vorhandenen übriggebliebenen Wesen suchen¹ mit der Vernichtung ihres Lebens, der Vernichtung der Erscheinungsform² die Ābhāsvaragötter auf.

¹ 從. Die Übersetzung ist unsicher.

² 行盡 *saṃkhāra* und *khaya*. Der Ausdruck muß etwa gleichbedeutend sein mit 身盡 = *kāyabhedā*, welcher Ausdruck im folgenden an Stelle der ersten Wendung vorkommt.

Beim Ende seines Lebens¹ wird nun einer² in der übrig gebliebenen leeren Behausung Brahmas wiedergeboren. In ihm kommt Liebesleidenschaft auf, Freude³ entsteht und nimmt sein Herz ein. Weiterhin wünscht er zu bewirken, daß die übrigen Wesen in dieser Behausung zur Wiedergeburt kommen. Mit dem Ende ihres Lebens, mit dem Ende der Erscheinungsform werden alle die übrigen Lebewesen an jener Stätte wiedergeboren.

viii, 37. Als jene alle geboren waren⁴, da faßte er selbst diesen Gedanken: „Ich bin jetzt der große Brahmakönig, plötzlich war ich da, es gibt keinen, der mich geschaffen hätte, ich vermag gänzlich zu verstehen, wohin alle Dinge zielen⁵, in tausend Welten (*loka-dhātu*) bin ich der erste Herr, ich vermag Schöpfer zu sein, ich vermag durch übernatürliche Kraft zu schaffen⁶, bin der erste der Götter⁷, bin Vater und Mutter der Menschen. Ich kam früher (als die anderen) hierher, ganz allein, ohne Gefährten. Auf Grund meiner Kraft sind alle diese Wesen da, ich schuf alle diese Wesen.“

Jene übrigen Wesen wiederum priesen ihn auch in Übereinstimmung damit: „Er ist der König Brahma, plötzlich ist er dagewesen, er versteht alle Dinge (*artha*) gänzlich, in tausend Welten ist er der erste Herr, er vermag Schöpfer zu sein, vermag durch übernatürliche Kraft zu schaffen, ist der erste der Götter, ist Vater und Mutter der Menschen. Dieser ist früher allein dagewesen, wir sind später (als er) dagewesen. Dieser große König Brahma hat uns durch übernatürliche Kraft geschaffen.“

viii, 38. Nach Ablauf ihres Lebens werden alle diese Wesen in der Folge hienieden wiedergeboren. Allmählich wachsen sie

1 Ich weiche hier von der Satzabteilung der japanischen Herausgeber ab.

2 Numerus des Subjektes formal nicht festzustellen, doch steht er wohl nach dem Zusammenhang und dem Pālitexte fest.

3 *rāga* und *prīti*.

4 Der Text (69 li 5) ist mehrdeutig. Man würde ihn zunächst übersetzen: da dachten alle jene Wesen bei sich. Doch ergibt sich aus dem Folgenden mit Sicherheit, daß 我 Einzahl sein muß, wie es auch der Pālitext ausweist. Lehnt man meine Auffassung der Textstelle ab, so bleibt, soviel ich sehe, nur übrig, eine Unstimmigkeit des Textes anzunehmen.

5 Dieser Ausdruck entspricht offenbar dem *aññadattitudassa* des Pālitextes. Weiterhin findet sich statt 我能盡達諸義所趣: 盡達諸義.

6 *kartā* und *nirmātā*.

7 Ich halte mich bei der Auffassung der Stelle an *Mahāvīyūtpatti* i, 34. Im Pāli steht *saññitā vasi*.

heran, scheren sich Kopf- und Barthaare, legen die drei (vom religiösen) Gesetz vorgeschriebenen Gewänder an, verlassen das Haus und werden Religiöse. Sie treten in den Samādhi des konzentrierten Geistes¹ ein und zufolge des Denkens (in) dem Samādhi² erinnern sie sich, wo sie ursprünglich waren geboren worden. Sie sprechen folgendermaßen: ‚Dieser Gott Mahābrahma war plötzlich da, es gibt keinen, der ihn schuf, er durchdringt geistig alle Dinge, in tausend Welten ist er der erste Herr, er vermag Schöpfer zu sein, er vermag durch übernatürliche Kraft zu schaffen, er ist der erste der Götter, ist Vater und Mutter der Menschen. Jener Gott Mahābrahma besteht ewig, ändert sich nicht, ist dem Gesetz der Veränderung nicht unterworfen. Uns hat der Gott Brahma durch übernatürliche Kraft geschaffen, darum sind wir nicht ewig, sind nicht instande, lange zu bestehen, sind dem Gesetze der Veränderung unterworfen.‘

So verhält es sich, ihr Brahmanen! Aus diesem Grunde sagen jene *ṣa-mān*, *p'o-lo-mān* (P. *samaṇa*, *brāhmaṇa*) Mann für Mann: Der Gott Brahmeśvara schuf diese Welten.³

Brahmane! Der diese Welten schuf, an den machen sie sich nicht heran, das vermag nur Buddha zu erkennen. Und noch darüber hinaus erkennt Buddha ebenfalls alles. Doch gibt er es, wiewohl er es erkennt, nicht bekannt. Des Leides (P. *dukkha*) Entstehen (*samudaya*) und Vergehen (*atthamgama*)³, Wollust (*aśśāda*) und Mängel (*ādinava*), die Erlösung aus dem Samsāra, nachdem er

¹ 定意三昧. weiterhin steht dafür 心定三昧. Nach dem 佛學大辭典 handelt es sich um den Namen eines *samādhi*, der Pālitext hat *cetasamādhi*.

² Pāli: (D. xxiv, 2, 17) *samāhite citta*.

³ Die Stelle kommt im folgenden noch dreimal vor. Der Textbefund ist folgender:

69	ii 24	雖知不著。	苦集滅味過出要。
	iii 6	知而 已不著	
	19	已	
70	i 1		
69	ii 24	如實知之。	以 平等觀無餘解脫。
	iii 6		
	19	知已	
70	i 1	已	
69	ii 24	名曰如來	
	iii 6		
	19	故	
70	i 1		

das wahrheitsgemäß erkannt hat, (oder vielleicht auch: hat er wahrheitsgemäß erkannt und damit) erschaute er die restlose Erlösung. Sein Name ist Tathāgata.“

ix, 39. Buddha sprach zum Brahmanen: „Unter anderen gibt es ṣa-maṇ und p'o-lo-maṇ (P. samaṇa, brāhmaṇa), die sagen folgendes: „Sich im Belustigen gehen lassen¹ ist der Anfang aller Wesen.“

Ich sprach zu jenen und sagte: „Wie, sagt ihr in Wahrheit, sich im Belustigen gehen zu lassen sei der Anfang aller Wesen?“ Jene vermochten nicht zu antworten, sondern sie fragten mich und sprachen: „K'ū-t'an (P. Gotama)! wie verhält sich diese Sache?“

Da antwortete ich ihnen und sprach: „Bisweilen trägt es sich zu, daß die Wesen der Ābhāsvara² sich in der Belustigung gehen lassen. Beim Zerfall ihres Körpers, nach Ende ihres Lebens werden sie hier unten wiedergeboren. Nach und nach wachsen sie heran, scheren Kopf- und Barthaare, legen die (nach dem religiösen) Gesetze (vorgeschriebenen) drei Gewänder an, verlassen das Haus und befolgen den Heilsweg. Dann treten sie in den Samādhi der Geisteskonzentration ein und durch die Kraft des Samādhi erinnern sie sich der Stätte, wo sie ursprünglich waren geboren worden. Dann sprechen sie folgendes aus: „Jene übrigen Wesen erfreuten sich alle nicht an der Belustigung, (denn) bestehen sie ewig an jenem Orte, für immer bestehen sie (dort) und wandeln sich nicht. Weil wir uns zahlreiche Male an der Belustigung freuten, wurde uns diese Nicht-ewigkeit zuteil, sind wir dem Gesetze des Wandels unterworfen.“

Der Pālitext bietet D. xxiv, 2, 14... *tathā pajānanam na parāmasāmi, aparāmasato me paṇattam yena nibbatti viditā, yad abhijānam tathāgato no anayam āpajjati*.

Könnte es nach dem *paṇattam* des Pālitextes zunächst zweifelhaft sein, ob 已 ¹ oder 已 ² zu lesen sei, so wird, wie ich glauben möchte, wegen des 2. 知 已 von 69 iii 19 已 ² gelesen werden müssen. Bleibt noch das 已 von 已不著 der Stelle 69 iii 6. Die Anmerkung 16 der Ausgabe Takakusu/Watanabe, (S. 69) besagt: 明校爲曰已常作以下同. Zum 以 von 以平等觀 in der Stelle 69 II 24 fehlt in der Ausgabe jede Anmerkung. Nach der Gleichartigkeit der Stellen möchte ich 以 als für 已 stehend auffassen (Gabelentz, Große Grammatik, § 776). 平等觀 fasse ich als *saṃaveka*.

Vgl. im übrigen *Brahmajālasutta* (D. i 1, 35.: *vedānānaṃ samudayaṃ ca atthagāmaṃ ca assādaṃ ca ādinavaṃ ca nissaranaṃ ca yathābhūtaṃ viditvā anupādaṃ vimutto . . . Tathāgato*).

¹ 戲笑懈怠 D. xxiv, 2, 18: *khiddāpadūsiḥa, Sumaṅgalavilāsini: pa-dosika*.

² D. xxiv, 2, 18 hat dagegen: *khiddāpadūsiḥa nāma devā*.

So steht das, ihr Brahmanen! Aus diesem Grunde sagen jene *ṣa-mən* und *p'o-lo-mən* (P. *samaṇa*, *brāmaṇa*), die Belustigung sei der Anfang aller Wesen.“

So weiß es Buddha vollkommen. Darüber hinaus geht auch (noch) sein Wissen. Er weiß es, doch er macht es nicht bekannt. Ohne es bekannt gemacht zu haben, (und) nachdem er des Leides Entstehen und Vergehen, Wollust und Mängel, die Erlösung aus dem *Samsāra* wahrheitsgemäß erkannt hat, erschaute er die restlose Erlösung. Sein Name heißt *Tathāgata*.“

x, 40. Buddha sprach zum Brahmanen: „Unter anderen gibt es *ṣa-mən* und *p'o-lo-mən* (P. *samaṇa*, *brāhmaṇa*), die sagen folgendes: ‚Auf lockere Gedanken¹ zu kommen ist der Anfang aller Wesen.‘ Ich redete zu ihnen und sprach: „Sagt ihr in Wahrheit: ‚Auf lockere Gedanken zu kommen ist der Anfang aller Wesen?‘“ Jene wußten nicht zu antworten. Dagegen fragten sie mich und sprachen: „K'ū-t'an (P. *Gotama*)! Wie steht es mit dieser Sache?“ Ich redete zu ihnen und sprach: „Unter anderen gibt es Wesen, die sich gegenseitig in einem fort ansehen und die alsbald auf lockere Gedanken kommen. Deshalb kommen sie am Ende ihres Lebens hienieden zur Wiedergeburt. Nach und nach wachsen sie heran, scheren Kopf- und Barthaare, legen die drei vom (religiösen) Gesetze (gebotenen) Gewänder an, verlassen das Haus und befolgen den Heilsweg. Alsbald treten sie in den *Samādhi* der Geisteskonzentration ein. Durch die Kraft des *Samādhi* erinnern sie sich, wo sie ursprünglich waren geboren worden, (und) alsbald sprechen sie so: ‚Was jene Wesen alle angeht, (so) verharren sie ewig und wandeln sich nicht, weil sie nicht einander in einem fort ansehen, nicht auf lockere Gedanken kommen. Da wir uns dort zu wiederholten Malen ansahen, und wir dann gleich auf lockere Gedanken gekommen sind, widerfuhr uns diese Nichtewigkeit, sind wir dem Gesetz des Wandels unterworfen. So steht das, ihr Brahmanen! Aus dem Grunde sagen jene *ṣa-mən* und *p'o-lo-mən* (P. *samaṇa*, *brāhmaṇa*), auf lockere Gedanken zu kommen sei der Anfang aller Wesen.“

Solches erkennt nur der Buddha, und darüber hinaus reicht auch noch sein Erkennen. Nachdem er es erkannt hatte, verkündete er es nicht. Des Leides Entstehen und Vergehen, Wollust und Mängel, die Befreiung aus dem *Samsāra*, das hat er wahrheitsgemäß

¹ 失意 D. xxiv, 2, 19: *manopadūsika*,

erkannt. Nachdem er es erkannt hatte, hatte er die restlose Erlösung erschaut. Deshalb heißt er Tathāgata.“

xi, 41. Buddha sprach zu dem Brahmanen: „Unter anderen sind da *ṣa-mān* und *p'o-lo-mān* (P. *samaṇa*, *brāhmaṇa*), die sagen: ‚Ohne Ursache sind wir hervorgegangen‘. Ich redete zu ihnen und sprach: ‚Sagt ihr in Wahrheit, wir wären ursprünglich ohne Grund hervorgegangen?‘ Jene vermochten nicht zu antworten. Dagegen kamen sie mich fragen. Ich antwortete da und sprach: ‚Unter anderen gibt es Wesen, die ohne Bewußtsein und ohne Wissen¹ sind. Wenn jenen Wesen Bewußtsein entsteht, dann kommen sie gleich am Ende ihres Lebens hienieden zur Wiedergeburt. Nach und nach wachsen sie heran, scheren sich Bart- und Kopflhaare ab, legen die drei (vom religiösen) Gesetz (geforderten) Gewänder an, verlassen das Haus und folgen dem Heilsweg. Als bald treten sie in den Samādhi der Geisteskonzentration ein und durch die Kraft des Samādhi erinnern sie sich, wo sie ursprünglich waren geboren worden. Als bald (andere Lesart: jene) sagen sie so: ‚Ursprünglich waren wir nicht da, jetzt plötzlich sind wir da. Diese Welt war ursprünglich nicht da, jetzt ist sie da. Dies ist wahr, das übrige ist leer(es Ge- rede).‘“

So verhält es sich, Brahmanen! Aus diesem Grunde sagen die *ṣa-mān* und *p'o-lo-mān* (P. *samaṇa*, *brāhmaṇa*), daß sie ohne Ursache hervorgegangen seien. Nur Buddha erkennt es und darüber hinaus reicht sein Erkennen auch noch. Nachdem er es (aber) erkannt hatte, machte er es nicht bekannt. Des Leides Entstehen und Vergehen, Wollust und Mangel, die Erlösung aus dem Samsāra, nachdem er das wahrheitsgemäß erkannt hatte, hatte er die restlose Erlösung erschaut. Deshalb ist sein Name Tathāgata.“

xii, 42. Buddha sprach zum Brahmanen: „So verhält sich, was ich verkünde. Bisweilen sind da (aber) *ṣa-mān* und *p'o-lo-mān* (P. *samaṇa*, *brāhmaṇa*), die mich heimlich verleumden und sagen: ‚Der *ṣa-mān* K'ū-t'an (P. *samaṇa* Gotama) behauptet selber, daß, treten seine Schüler in den *subhaviṃṣikkha* ein, und führen sie die Übung über das Reine² zu Ende, sie das Reine nicht als völlig Reines erkennen.‘ Wahrlich, so sage ich nicht, daß, treten meine Schüler

1 無想無知 D. xxiv, 2. 20 hat nur *asañhā*.

2 Wie der Zusammenhang ergibt, kann hier 淨行 nicht *brahmacaryā* sein.

in den subhavamokkha¹ ein und führen sie die Übung über das Reine zu Ende, sie das Reine nicht als völlig Reines erkennen.' Brahmane! Ich selbst sage (vielmehr), daß sie, treten meine Schüler in den subhavamokkha ein und führen sie die Übung über das Reine zu Ende, sie das Reine als ganz vollkommen Reines erkennen."

Da redete der Brahmane und sprach zu Buddha: „Die tun sich rechten Schaden, den ṣa-maṇ K'ū-t'an zu verleumden und zu sagen, der ṣa-maṇ sage selbst: ‚Treten meine Schüler in den subhavamokkha ein und führen die Übung über das Reine zu Ende, so erkennen sie das Reine nicht als völlig Reines.‘ Wahrlich, so sagt der Erhabene nicht. Der Erhabene sagt selbst: ‚Treten meine Schüler in den subhavamokkha ein und führen sie die Übung über das Reine zu Ende, so erkennen sie das Reine als vollkommen Reines.‘“

Weiter redete er und sprach zu Buddha: „Auch ich werde in diesen subhavamokkha eintreten, die Übung über das Reine zu Ende führen und es vollkommen erkennen.“

Buddha antwortete dem Brahmanen und sprach: „Wenn du (in den subhavamokkha) eintreten willst, so ist das sehr schwierig. Du scheidest dich von mir nach deiner philosophischen Ansicht, scheidest dich von mir nach deiner Geduld, scheidest dich von mir nach deinem Wandel. Wenn du in den subhavamokkha eintreten willst, indem du dich auf eine andere philosophische Ansicht stützt, so ist das sehr schwer zu erreichen. Wenn du nur in deinem Herzen deine Wohlgeneigtheit gegen Buddha nicht abbrechen läßt, dann wirst du für lange Zeit, (ja) für ewig Seligkeit gewinnen.“

Als Bhaggava, der Brahmane hörte, was Buddha sprach, freute er sich sehr und befolgte es ehrfürchtig.

¹ 淨解脫. Siehe hierzu Franke: *Übersetzung des Dighanikāya*, S. 213 und Anm. 2.

ÜBER DIE RAHMENERZÄHLUNG DES SAMGĪTISUTTANTA IM PĀLIKANON

Von FRIEDRICH WELLER

Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Ausgabe des Pālitextes von Estlin Carpenter. Das *Samgītisuttanta* steht als Nr. 33 im *Dīghanikāya*.

Es ist auffällig, daß sich in der Struktur einiger Sätze gleichen Inhaltes Unterschiede finden. Während es auf der einen Seite heißt: *Ayaṃ kho paṇ' āvuso asmākaṃ Bhagavatā dhammo svākkhāto suppa-vedito nīryāniko upasamasamvattaniko Sammāsambuddhappave-ḍḍito*, bzw.: *katamo e' āvuso* usw. (Bd. III, S. 211, Absatz 1, 2), bietet der Text auf der anderen Seite: *atthi kho āvuso tena jānatā passatā arahatā Sammāsambuddhena eko dhammo sammadakkhāto* bzw. *katamo eko dhammo* mit der abschließenden Formel: *ayaṃ kho āvuso tena Bhagavatā jānatā passatā arahatā Sammāsambuddhena eko dhammo sammadakkhāto*. Diese dreiteilige Formel findet sich im weiteren Verlauf bei der Aufzählung der nach Zahlen geordneten Begriffe durchgehends im Suttanta verwendet, während die zuerst erwähnte Formel nicht wieder auftritt.

Bei der Neigung, welche in diesen Texten besteht, eine in ihrem Ausdruck einmal als vollender erkannte Formel bei jeder Gelegenheit erbarmungslös zu wiederholen, scheint mir der Unterschied in der Wortgebung sicher darauf hinzuweisen, daß die Textstücke, welche diese verschiedenen Fassungen desselben Gedankens enthalten, nicht von ein und demselben Verfasser stammen, daß zwischen den Zeilen 14 und 15 der S. 211 der Riß einer Kompilation verschiedener Textstücke zu erkennen sei.

Lehnte man den Charakter der Kompilation ab, so müßte man erklären, woher es kommt, daß Sāriputta — so unterstellt es das Suttanta — einmal den Ausdruck *asmākaṃ Bhagavatā*, das andere Mal aber *tena Bhagavatā* braucht, wo doch derselbe Mann bei der-

selben Gelegenheit spricht. Bei dieser, von der Erzählung selbst gemachten Unterstellung, liegt aber doch wirklich kein Anlaß vor, daß Sāriputta nicht auch in der zweiten Formelreihe den Urheber der vorgetragenen Lehraufstellungen mit: „unser Bhagavat“ hätte bezeichnen sollen.

Es wird wohl niemand darauf verfallen, den Einwand zu erheben, an der ersten der beiden Stellen handle es sich um Buddhas Lehre als Ganzes, an der zweiten aber nur um die jeweils unter einer Zahl zusammengefaßten Gruppen von Lehrbegriffen. Denn daraus ist gar keine Begründung für den Unterschied in der Wortgebung der Formeln abzuleiten, am allerwenigsten dafür, daß es einmal heißt: *ayaṃ . . . dhammo svākkhāto . . . Sammāsambuddhappa-vedito*, zum anderen: *atthi kho . . . Sammāsambuddhena eko dhammo sammadakkhāto*.

Eine Bestätigung meiner Ansicht, daß hier eine Kompilation vorliege, glaube ich der Schlußformel des Suttanta entnehmen zu dürfen (D. XXXIII 3, 4, S. 271). Es heißt da nämlich: *Atha kho Bhagavā vupphahitvā āyasmantaṃ Sāriputtaṃ āmantesi: 'Sādhu sādhu Sāriputta, sādhu kho tvam Sāriputta bhikkhūnaṃ Saṃgītipariyāyaṃ abhāsīti.'*

Idaṃ avoca āyasmā Sāriputto. Samanuñño Satthā ahoṣi. Attamanā ca te bhikkhū āyasmato Sāriputtassa bhāsitaṃ abhinandanti.

Ich will nicht weiter dabei verharren, daß hier am Ende des Werkes die *bhāṇavāra*-Unterschrift fehlt. Ich will nur darauf hinweisen, daß Buddha dem Texte nach Sāriputta zweimal mit verschiedenen Worten zustimmt, nämlich im ersten Absatze des Schlußabschnittes und im zweiten Satze des zweiten Absatzes, und daß die Wendung: *idaṃ avoca āyasmā Sāriputto* an einer ganz unmöglichen Stelle steht.

So, wie der Text dasteht, setzte er voraus, daß Sāriputta den gegenwärtigen und mit Eifer zuhörenden Mönchen (D. XXXIII 1, 5) die Billigung mit vortrug, die Buddha seinen Ausführungen in Gegenwart eben dieser Mönche ausgesprochen hat, und Buddha dann auch seiner eigenen Billigung beigespflichtet hätte (*samanuñño Satthā ahoṣi*).

Daß dies alles einigermaßen widersinnig ist, wird niemand abstreiten. Doch wollen wir, um alle möglichen Einwände betrach-

ten zu können, einmal unterstellen, die Angaben des Textes wären richtig. Dann ergäben sich folgende Möglichkeiten:

1. Die Mönchsversammlung, in der sich das Suttanta abspielt, ist während der ganzen Dauer des Geschehens ein und dieselbe. Dann ist diese Mönchsversammlung Zeuge, wie Buddha von seinem Lager aufsteht, und daß Buddha Sāriputtas Ausführungen billigt, hört sie mit eigenen Ohren. Wenn Sāriputta nun dies alles der Versammlung berichtet in Gegenwart Buddhas, Buddha dabei noch einmal zustimmt, so ist das alles so widersinnig, daß es sich von selbst widerlegt.

2. Sāriputta trägt in der Mönchsversammlung Ausführungen vor, die er in einer anderen, früheren Versammlung gemacht hatte. Er berichtete am Schlusse, daß Buddha damals sich von seinem Lager erhoben und ihm mit den und den Worten zugestimmt hätte, und als dies von Sāriputta berichtet war, hätte Buddha erneut beipflichtet.

Diese Unterstellung wird durch die Einleitungsgeschichte so eindeutig als unmöglich dargetan, daß sie im Ernste nicht zu machen ist.

So bleibt auch bei dieser Schlußformel nur der eine Ausweg, die unmögliche Stellung, welche der Satz: *idaṃ avoca āyasmā Sāriputto* im Zusammenhang hat, zu erklären, die nämlich, daß auch in der Schlußformel eine plumpe Kompilation vorliegt. Am einfachsten erklären sich die Verhältnisse, wenn man annimmt, daß der erste Absatz des Schlußabschnittes (von *atha bis abhāsīti*), später eingedrungen ist, ihn zu machen lag erst dann ein Anlaß vor, als die Einleitungsgeschichte war angeschuht worden. Er wird, wie das bei Glössen öfter der Fall ist, ursprünglich am Rande des Palmblattes gestanden haben und von einem Abschreiber an der falschen Stelle in den Text eingerückt worden sein.

Es ergibt sich folgendes:

1. Da bisher drei Suttanta, das Pāṭikasuttanta, Lakkhapa-suttanta und das Sangītisuttanta als Kompilationen erwiesen sind, so können sie nicht von einem bestimmten Verfasser oder von bestimmten Verfassern aus bestimmten Gesichtspunkten heraus geschaffen sein, wie das R. O. Franke, *ZDMG* 67, 411 meinte.

Wenn aber einzelne Kapitel eines Werkes sicher Kompilationen sind, dann kann man das ganze vollends nicht mehr als das „ein-

heitliche Werk irgendeines Literaten“ ansprechen, wie es Franke in seiner Einleitung zu Übersetzung des *Dīghanikāya*, S. XXX faßt.

Ich will nur noch bemerken, daß Frankes Ausführungen *ZDMG* 67, 415. 27 ff. schon deshalb gegenstandslos sind, weil Franke gar nicht wußte, was im einzelnen in der chinesischen Übersetzung des 長阿含經 steht, es geht auch nicht an, einzelne Suttanta dieser Übersetzung bei der Vergleichsarbeit einfach wegzulassen, bloß weil sie keine Entsprechung im Pālitexte haben und man den chinesischen Text nicht lesen kann, jedenfalls entbehren Schlüsse, die sich auf eine solche Vergleichung stützen, aller Berechtigung, und der einzige Schluß, den ich aus den Frankeschen Ausführungen entnehmen kann, ist der, daß sich die Ergebnisse seiner Untersuchung nicht halten lassen.

2. Es ergibt sich weiter, daß die Textgeschichte der nach Zahlenkategorien geordneten Lehrbegriffe unabhängig von der der Rahmenerzählung ist.

Ich muß hier die Untersuchung zunächst abbrechen, um nicht der Gefahr ausgesetzt zu sein, der Arbeit eines jüngeren Herren irgend vorzugreifen. Ich halte es für richtiger, die Veröffentlichung dieser Arbeit zunächst abzuwarten. Doch dürfte es sich grundsätzlich empfehlen, die Suttanta, welche der in ihnen erhaltenen Überlieferung nach Sāriputta verkündet hat, und die Buddha durch sein Wort soll bestätigt haben, einmal im Zusammenhang genauer unter die Lupe zu nehmen. Denn es ist doch eine recht auffällige Sache, wenn eine Mönchsgemeinde, die ihr Schrifttum als das Wort Buddhas auszugeben nicht müde wird, von Texten ihres heiligen Kanons überliefert, daß sie von einem Schüler des Meisters verklündet wurden. Daß Buddha die Ausführungen bestätigt, läßt die Sache nur noch auffälliger erscheinen. Ich kann zunächst eine Erklärung für die Hemmung, daß man die Lehrtexte nicht klipp und klar Buddha zuschrieb, nur darin finden, daß geschichtliche Tatsachen genügender Wucht bestimmend waren, diese unter dem Namen des Sāriputta gehenden Suttanta dem Buddha nicht zuzuschreiben, wie es ja eigentlich bei der Grundeinstellung von Mönchsgemeinden zu erwarten wäre, die ihre Lehrtexte als Wort Buddhas werteten. Denn, streng betrachtet, widerlegen solche Tatsachen ja die eigene Theorie, und es scheint mir, daß der tatsächlich vorhandene Widerspruch zwischen der Theorie und den Angaben der Texte nur auf dem Wege eine Erklärung wird finden können, daß sich in diesen Angaben

zum mindesten eine historische Erinnerung an eine beherrschende Stellung wird niedergeschlagen haben, die Sāriputta in der Geschichte der buddhistischen Lehraufstellungen und Begriffsbildungen tatsächlich eingenommen hat. Selbst die fromme Überlieferung wagte nicht, an diesen Angaben über die Verfasserschaft Sāriputtas zu rütteln, und sie hat den in dieser Tatsache enthaltenen Widerspruch gegen die Theorie vom echten Buddhawort, das man in den Texten des Kanons zu haben glaubte, so überbrückt, daß Buddha den Ausführungen Sāriputtas seine Zustimmung öffentlich aussprach. Vielleicht können wir hier einmal eine bedeutsame Persönlichkeit aus der alten Geschichte des Buddhismus fassen.

BUCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

Материалы для библиографии по антропологии и этнографии Казакстана и Среднеазиатских Республик составлены Е. А. Вознесенской и А. Б. Пиотровским (= Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран, Nr. 14). Leningrad, Verlag der Akademie der Wissenschaften SSSR, 1927. Preis: 3 Rubel.

Die vorliegende Bibliographie ist außerordentlich willkommen, umso mehr, als sie zum überwiegenden Teile russisches Schrifttum verzeichnet. Besonders dankbar zu begrüßen ist es, daß die Verfasser nicht nur die Bücher aufgenommen haben, sondern auch die periodischen Druckwerke ausgezogen haben. Wenn sich hier bei uns die Vollständigkeit auch nicht nachprüfen läßt — dazu ist die russische Literatur hier in Leipzig wenigstens viel zu lückenhaft vorhanden — es wird bei jedem Benutzer der Eindruck eines überwältigenden Reichtums verbleiben, den das russische Schrifttum nach Umfang und Vielseitigkeit aufweist.

Das Buch beginnt mit einem allgemeinen Teil (826 Nummern), an den sich die Literaturübersicht über die Kirgisen-Kosaken anschließt (Nr. 827—1885), der 3. Teil handelt von den Kuramen, der 4. Teil befaßt sich mit den Karakirgisen (Nr. 1886—1937), der 5. Teil ist den Karakalpaken gewidmet (Nr. 1938—1943a), der 6. Teil den Tataren. Abschnitt 7 führt die Schriften über die Uzbeken auf (Nr. 1945—1983), Kapitel 8 behandelt die Literatur über die Sarten und Türken des östlichen Turkistan (Nr. 1984—2211), Teil 9 gilt den Tarantschen (Nr. 2212—2224), Absatz 10 den Turkmenen (Nr. 2225—2377b), Kapitel 11 handelt von der Literatur über die Perser und Iranier (Nr. 2378—2424), Abschnitt 12 von der über die Tadschiken (Nr. 2425—2444) mit einem Anhang über die Berg-Tadschiken (Nr. 2445—2474). Teil 13 ist den Galttscha vorbehalten (Nr. 2473—2518). Abschnitt 14 bringt Literatur über die Afghanen (Nr. 2519—2570), Absatz 15 über die Kafirer (Nr. 2571—2591). Absatz 16 trägt die Überschrift:

Inder, Kap. 17: Die russische altansässige Bevölkerung (Nr. 2593—2606). Kapitel 18 führt die Literatur über die zentralasiatischen Juden auf (Nr. 2607—2620). Die kleinen Schlußabsätze 19—25 gelten den Arabern, Zigeunern, afghanischen Mongolen, Kalmücken, Dunganen, Chinesen und Mandschuren.

Mit den Nachträgen kommt das Buch auf 2780 Nummern. Zahlreiche Rückverweise auf den allgemeinen ersten Teil finden sich vor jedem Spezialkapitel. Die Literatur ist grundsätzlich bis zum 1. Januar 1926 verarbeitet. Über Anlage und Benutzung des Buches enthält das Vorwort das Nötige.

Hoffentlich hat das Buch für uns auch den Gewinn, daß unsere Bibliotheken sich die Sammlung russischer wissenschaftlicher Literatur fortan mehr angelegen sein lassen als das bisher leider der Fall war.

Friedrich Weller.

Список народностей союза советских социалистических республик, составленный под редакцией И. И. Зарубина (= Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран, Nr. 13). Leningrad, Verlag der Akademie der Wissenschaften SSSR, 1927. Preis: 30 Kopeken.

Handliche und übersichtliche Zusammenstellung der Völker, welche die russische Erde besiedeln, unter Beifügung der Kopfzahl, der Wohnsitze, Sprache, Beschäftigung, Religion, gelegentlich auch anderer Notizen. Die Völkerschaften selbst sind nach der ethnologischen Zugehörigkeit aufgeführt. Das statistische Material, das verarbeitet ist, stammt aus verschiedenen Jahren, worauf übrigens im Vorwort ausdrücklich aufmerksam gemacht wird. Zudem ist bei jedem einzelnen Titelkopf angegeben, aus welchem Jahre die Zahlenangabe stammt. Dem Büchlein sind ein Index der Völker und einer der Sprachen beigegeben. Es ist zur ersten raschen Orientierung sehr geeignet.

Für uns Nichtrussen wäre eine Zusammenstellung und Erklärung der übrigens wenigen Abkürzungen doch recht willkommen.

Zu Nr. 77 möchte ich mir zu bemerken gestatten, daß Jiddisch kein „Dialekt des Deutschen“ ist, ebensowenig wie Pidgeon Englisch ein Dialekt des Englischen ist und das Kiachtaer Pidgeon Russisch (Piasetzkij) ein Dialekt des Russischen.

Friedrich Weller.

Walter de Gruyter & Co.

Postcheckkonto:



Berlin W10, Genthiner Str. 38

Berlin NW 7, Nr. 595 33

Japanische Masken. Nō u. Kyōgen. Von FRIEDRICH PERZYŃSKI. Zwei Bände. 1925. XVIII, 661 Seiten. Mit 122 ganzseitigen (zum Teil farbigen) Abbildungen, zahlreichen Typenbildern und einer Stammtafel. In Leinen gebunden M. 80.—.

Von der Kunst der Maskenschnitzer gibt Friedrich Perzynski zum erstenmal eine zusammenfassende Darstellung in einer meisterhaften, blühenden, farbig-lebendigen Sprache, die man leicht und mit Freude liest. Unter dieser glänzenden Form aber verbirgt sich eine ausgedehnte und ernsthafte, keineswegs leichte Arbeit. Die Leistung kann nicht genug anerkannt werden, daß hier das weitverstreute und in den japanischen Quellen schwer zugängliche Material in einer so übersichtlichen Darstellung zum erstenmal zusammengefaßt worden ist. Das Werk wird immer der Ausgangspunkt für spätere Forschung bleiben. Zeitschrift für bildende Kunst.

Meister des japanischen Farbenholzschnittes. Neues über ihr Leben und ihre Werke. Von FRITZ RUMPF. 1924. Quart. 144 Seiten. Mit 18 Tafeln und 70 Abbildungen im Text. In Leinen gebunden M. 45.—.

Als Ganzes ein unentbehrliches Supplement mit einer Fülle des Wissenswerten. Eine Kulturgeschichte der Tokugawa, eine Geschichte der Volksliteratur, des Holzschnittes und des Theaters — das sind Themen, die grundlegend zu behandeln, im heutigen Deutschland niemand anders berufen ist als Rumpf. Jahrbuch der Asiatischen Kunst.

Ostasiatische Zeitschrift. Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur des fernen Ostens. Herausgegeben von Prof. Dr. OTTO KÜMMEL, Dr. WILLIAM COHN und FERDINAND LESSING. Fachzeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Erscheint vierteljährlich. Neue Folge. 5. Jahrgang. 1928. (Der ganzen Reihe 15. Jahrgang.) Preis des Jahrgangs von 4 Heften M. 36.—.

Die „Ostasiatische Zeitschrift“ ist die älteste bestehende Fachzeitschrift zur wissenschaftlichen Erforschung der Kultur Ostasiens, und sie ist die überhaupt erste Zeitschrift in Europa und Amerika, die die Erforschung der Kunst Ostasiens und Indiens ernstlich in Angriff nahm. Von Anfang an war es ihr Bestreben, wirklich Bausteine für eine Wissenschaft des Ostens herbeizutragen und sich von allem Feuilletonistischen fern zu halten.

★

Ausführliche Prospekte liefern wir unter Bezugnahme auf diese Anzeige kostenlos.

DIE ÜBERLIEFERUNG DES ÄLTEREN BUDDHISTISCHEN SCHRIFTTUMS

Von FRIEDRICH WELLER

Meine Damen und Herren! *

Anders, so ganz anders, als es in näher liegenden Zweigen der Geisteswissenschaft der Fall ist, stellt sich in mancher Hinsicht dem rückschauenden Betrachter der Gang dar, welchen die Erforschung Indiens durchlaufen hat. Geht doch hier der Fortschritt in der Erkenntnis viel mehr als in anderen Gebieten geistesgeschichtlicher Forschung durch Irrtum und Wirrnisse hindurch. Während auf anderen Feldern der Geisteswissenschaft gesicherte oder doch verhältnismäßig verlässliche geschichtliche Tatsachenreihen aller weiteren Forschung eine feststehende und bleibende Grundlage abgeben, fehlt der Erforschung des alten Indien diese Grundlage von wenigen Einzelfällen abgesehen.

Der Grund für diese merkwürdige Erscheinung liegt darin, daß die Inder erst spät und da auch nur zu Ansätzen einer Geschichtsschreibung gekommen sind und datierte Inschriften diesem Mangel nur zum kleinsten Teile abhelfen. Da der Gang der politischen Geschichte auch durch außerindische Ereignisse nur selten für begrenzte Räume und Zeiten aufgehellte wird, auf die Literatur bezügliche Nachrichten bei Fremdvölkern nur über den Terminus post quem non Auskunft geben, so bleibt nichts weiter übrig, als die Untersuchung über eine philologische Quellenkritik vorzutragen, um aus dieser inneren Textkritik heraus mit Hilfe der archäologischen Ergebnisse eine Einsicht in das geschichtliche Werden zu gewinnen.

Da die eben geschilderte Art wissenschaftlicher Forschung nun für den weitaus größten Zeitraum und noch dazu für die bestimmendsten Ereignisse allein in Frage kommt, so ist es nicht weiter verwunderlich, wenn die Ergebnisse, zu denen die einzelnen Wissenschaftler kommen, oft nicht um Jahre und Jahrzehnte, sondern um Jahr-

hunderte, ja Jahrtausende auseinandergehen, wenn es gilt, die wichtigsten Quellen und die für die Entwicklung bedeutsamsten Menschen ihrer Entstehungs- oder Lebenszeit nach festzulegen.

Das eine oder andere Beispiel wird die Sachlage verdeutlichen. Es liegt noch nicht sehr lange zurück, daß der gefeiertste indische Dichter, Kālidāsa, bis auf die Kleinigkeit von 1000 Jahren festgelegt war, schwankte doch der Ansatz seiner Lebenszeit zwischen den Jahren 500 vor und 500 nach Christus. Und das älteste Denkmal arischen Geistes in indischer Sprache, der Rgveda, wurde in Zeiten gesetzt, die nicht weniger als vier Jahrtausende auseinanderliegen, wenn man schon einmal phantastische Ansätze mit in Rechnung stellt. Aber nicht genug damit, kommen zu diesem Unterschied durch die neuesten Arbeiten über den Rgveda noch ungefähr anderthalb Jahrtausend hinzu, denn diese Arbeiten setzen jene Quelle in das zweite Viertel des ersten vorchristlichen Jahrtausends. Bedenkt man nun noch, daß die Handschriften, auf denen unsere europäische Ausgabe des Rgveda beruht, in der Hauptsache aus dem 17. und 18. Jahrhundert nach Christus stammen, so vermittelt einem dies einen deutlichen Eindruck der Schwierigkeiten, gegen welche die Indologie anzukämpfen hat. Mögen sich auch die Inhalte der Untersuchung ändern, so ist das Bild auch bei anderen Teilgebieten der Forschung doch immer im selben Rahmen aufgezogen.

So kommt es, daß nicht nur für die älteste Zeit indischen Geisteslebens die Grundmauern der Häuser wanken, die sich unsere Lehrer errichtet hatten, sondern auch von dem manches nachgibt, was unsere Lehrer als gesicherte Erkenntnis über Buddha und sein Werk in ihre Scheuern gebracht zu haben meinten. Auch hier hat sich den jüngeren herausgestellt, daß die Grundlage, auf der unsere Lehrer standen, d. h. das buddhistische Schrifttum, wie es in Pälisprache in Ceylon und Hinterindien überkommen ist, für sich allein überhaupt nicht tragfähig genug ist, irgend eine Frage über den älteren Buddhismus und seine Geschichte zu lösen. Denn diese Literatur bedarf nicht nur als Ganzes betrachtet, sondern in allen ihren Einzelteilen der Sicherung durch die Parallelliteratur, die uns in chinesischer und zum Teile in tibetischer Sprache mit der mongolischen Begleitübersetzung erhalten ist. Wir jüngeren sind der Überzeugung, daß durch solche vergleichende Textkritik eine sicherere Möglichkeit geboten wird, geschichtliches Werden zu er-

kennen, als sie der Pālikanon allein gewährleistet, und es wird nicht von Übel sein, einmal zuzusehen, nach welchen Seiten hin und in welchem Ausmaße sich die Erkenntnisse über die Grundlage verschieben, auf welcher unsere Lehrer standen.

Die Sachlage war doch die. Von einem umstürzlerischen Russen abgesehen war die allgemeine Meinung dahin gegangen, daß man, wie es die ceylonesische Überlieferung will, in dem auf Ceylon erhaltenen Kanon dasjenige Schrifttum der Buddhisten vor sich habe, welches jedenfalls in seinem hauptsächlichsten Bestande aus einer Zeit stamme, die Buddhas Todesjahr recht nahe steht. Die Sammlung der Werke habe mit Buddhas Tod eingesetzt, und wenn die Sammlung auch, wie schon aus der verschiedenen sprachlichen Form des Pāli erhellt, im Laufe der Zeit gewachsen sei, so wäre sie doch auf dem Konzil unter Aśoka wohl in der Hauptsache zum förmlichen Abschluß gekommen. Das ist also etwas nach der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts. Die Werke seien gedächtnismäßig bewahrt und mündlich überliefert worden, bis sie gegen die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts unter einem Könige namens Vattagāmani auf Ceylon zum ersten Male mit der Auslegung zusammen schriftlich wären niedergelegt worden.

Einen festen Stützpunkt für diese Überzeugung vom Alter und der wesentlichen Echtheit des auf Ceylon erhaltenen Kanons hatte man vor allem darin gefunden, daß ein Werk des Abhidhammapiṭaka, das Kathāvatthu, auf eben dem erwähnten Konzile unter Aśoka soll abgefaßt worden sein. Da dies Abhidhammapiṭaka als die scholastische Verarbeitung buddhistischer Begriffe zweifelsohne die jüngste Schicht des Kanons darstellt, hatte man von da aus unter Verwendung der einheimischen Überlieferung das übrige Schrifttum rückwärts eingeordnet. Dabei war man zu der Überzeugung gekommen, daß der Dīghanikāya, die Sammlung der langen Ausführungen über buddhistische Aufstellungen aus dem Suttapiṭaka, jedenfalls der älteste Prosatext der Sammlung überhaupt sei¹. Man war weiter der Meinung, daß der ceylonesische Kanon ein im wesentlichen treues Abbild jenes alten Kanon darstellt, ja wohl das treueste Abbild. Man hatte diese Überzeugung aus dem Vergleich von Texten südlicher und nördlicher Herkunft erhärten zu können geglaubt². Daß die Untersuchungen textvergleichender Art nach dieser Seite hin im ganzen nur an der Oberfläche bleiben

konnten, lag in der Natur der Sache und den Zeitumständen begründet.

Ehe wir uns der Aufgabe zuwenden, darzulegen, welche Folgerungen sich aus einer genaueren Vergleichung der Texte chinesischer und der Pāli-Überlieferung ergeben, liegt es mir noch ob, darauf hinzuweisen, daß manche Forscher³ sich sogar im Anschluß an die ceylonische Überlieferung dahin ausgesprochen haben, daß selbst die Sprache, in welcher der Pālikanon abgefaßt ist, in den wesentlichen Grundlagen die Sprache von Magadha sei, in der Buddha selbst gelehrt habe. Doch gingen in diesem Punkte die Ansichten weit auseinander.

Wenden wir uns der Einzelbetrachtung zu, so empfiehlt es sich, davon auszugehen, daß das Kathāvarthu unter Aśoka abgefaßt worden sein soll, weil diese Nachricht den eigentlichen Eckpfeiler für die Datierung der buddhistischen Werke abgibt⁴. Wir haben nun in chinesischer Sprache ein anderes Abhidhammapiṭaka erhalten, das aus der Schule der Sarvāstivādin, welches in jeder Hinsicht so weit von dem der ceylonischen Theravādin abweicht, daß sich alle Versuche, beide Textreihen zusammenzubringen, als gegenstandslos herausgestellt haben.

Auffälliger noch ist es, daß in den Auseinandersetzungen der Sarvāstivādin und Sautrāntika das Abhidhamma des Theravāda unbekannt ist. Es wird auch sonst kein Bezug darauf genommen, während gelegentliche Zitate aus den Texten der Sthaviravādin vorkommen. Man kann, wie es auch McGovern tut, aus dieser Sachlage kaum einen anderen Schluß ziehen, als daß das Abhidhamma der Theravādin damals im nördlichen Indien unbekannt war, denn wie sollte man es sich sonst erklären, daß die Sautrāntika sich das bequeme Beweismittel hätten entgehen lassen, auf die gänzliche Verschiedenheit der beiden Abhidhammasammlungen hinzuweisen zur Rechtfertigung ihres Standpunktes, daß nur das Suttapiṭaka als Quelle für die Lehre Buddhas in Frage kommt, das Abhidharma aber als solche zu verwerfen sei?

Jedenfalls müssen die Verhältnisse einigermaßen mißtrauisch gegen die Versicherung der ceylonischen Überlieferung machen, das Abhidhamma des Pālikanons stamme aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert, und der Eckpfeiler für die zeitliche Anordnung des älteren Schrifttums scheint einigermaßen gestützt werden zu müssen, ehe man weiterhin geschichtliche Gebäude darauf errichten kann.

Dies ist umsomehr nötig, als auch für das Suttapiṭaka, die Sammlung der eigentlichen Lehrtexte, der Befund vergleichender Textuntersuchung die fromme buddhistische Geschichtsschreibung widerlegt. Daß hier die Arbeiten noch in den Anfängen stecken, ändert an den grundsätzlichen Ergebnissen nichts.

Halten wir uns, weil er für den ältesten Text dieser Sammlung angesprochen wurde, an den Dīghanikāya.

Soweit die einzelnen Texte, welche dieses Werk enthält, bis heute untersucht worden sind, haben sie sich alle als Kompilationen erwiesen⁵, und soweit der Versuch unternommen wurde, Überlieferungsstammbäume des einschlägigen Gutes aufzustellen, erweist es sich, daß die kompilierten Kapitel dieses Werkes eine längere Textgeschichte hinter sich haben, als zugehörige Stücke des Maḍḍhamāgama⁶ oder der diesem Werke entsprechenden Übersetzung.

Daß der Text des Dīghanikāya, wie wir ihn heute im Pālikanon erhalten haben, nicht primär sein kann, geht aus allerhand weiteren Eigentümlichkeiten hervor.

Einmal sind, soweit die heutigen Textausgaben wenigstens ein Urteil zulassen, die Verse häufig metrisch nicht in Ordnung. Das ist nun in Indien viel auffälliger, als es uns auf den ersten Blick erscheint. Wird doch hier jedes Versmaß durch eine nur ihm eigene Melodie gesichert, sodaß bei mündlicher Überlieferung eines Werkes das Versmaß eigentlich überhaupt nicht zerbrechen kann. Denn selbst wenn der Wortlaut sich ändert, zwingt ihn die Versmelodie immer wieder in das Metrum. Finden sich nun in einem Werke wie dem Dīghanikāya doch verderbte Verse, so wird man den Grund für diese Störungen des Versmaßes nur in schriftlicher Überlieferung suchen dürfen. Da sich nun an einzelnen Versstellen⁷ Nominativformen auf -e erhalten haben, die bekanntermaßen ein Merkmal der Māgadhī abgeben, und die neben der gewöhnlichen Nominativform des Pāli auf -o auch an vereinzelt Prosastellen stehen, so wird man zu der weiteren Frage gedrängt, ob die metrischen Unstimmigkeiten nicht aus einer schriftlichen Umsetzung der Texte aus der Māgadhī in den jetzigen Pāliidialekt abgeleitet werden müssen. Die Formen der neuen Sprache waren andere als die der Mundart, in welcher die Verse von Haus aus abgefaßt waren und zersprengten, als sie eingeführt wurden, das metrische Gehäuse. Sie konnten es tun, weil bei einer schriftlichen Überlieferung die Melodie ausgeschaltet ist.

Eine Bestätigung dafür aber, daß im *Dīghanikāya*, wie er uns heute im Pālikanon vorliegt, ein abgeleiteter Text zu erkennen ist, dürfen wir vom stofflichen Inhalte her entnehmen. Zeigt es sich doch bei einer Vergleichen mit der chinesischen Übersetzung des *Dīghāgama*, daß keine der beiden Einzelüberlieferungen unmittelbar Quelle der anderen sein kann. Dazu ist der stoffliche Inhalt nach Anordnung und Umfang im einzelnen viel zu verschieden. Doch läßt andererseits die obwaltende weitgehende Übereinstimmung, die trotzdem bei den einzelnen kompilierten Kapiteln an stofflichem Inhalte noch obwaltet, keinen Zweifel, daß eine irgendwie gestaltete gemeinsame Quelle für beide Überlieferungsreihen zugrunde gelegen haben muß, so wenig sich ihr Charakter zunächst bestimmen läßt.

Die zentralasiatischen Fragmente des *Dīghanikāya* bestätigen diese Sachlage.

Hält man nun neben diesen Befund aus der obwaltenden stofflichen Wechselbeziehung verschiedener Überlieferungsreihen der Texte die Tatsache, daß die erhaltenen verschiedenen Textreihen in unterschiedlichen Sprachen abgefaßt sind, so erhellt daraus, daß nicht nur eine sprachliche Umsetzung zu unterstellen ist, sondern ihrer mehrere vorgenommen wurden. Hat es sich doch herausgestellt, daß die indische Vorlage der chinesischen Übersetzung des *Dīghāgama* in irgend einem, vorläufig nicht sicher zu bestimmenden Prakritdialekt⁸ abgefaßt war, der jedenfalls nicht *Māgadhi* war. Das ergibt sich daraus, daß sich aus einer lautgetreuen Umschrift eine Nominativform auf -o nachweisen läßt⁹. Aus dem Pālitexte aber ist diese indische Vorlage der chinesischen Übersetzung nach ihrem stofflichen Inhalte und dessen Anordnung ganz sicher nicht übersetzt worden. Da nun auch die zentralasiatischen Fragmente in einer vierten Sprache, nämlich in Sanskrit, abgefaßt sind, für diese Fragmente aber weder der Pālitext noch die indische Vorlage der chinesischen Übersetzung des *Dīghāgama* die Quelle sein kann¹⁰, so können die vorliegenden Texte in den verschiedenen Überlieferungsreihen nur durch eine Übersetzung aus einer Mundart in die andere gewonnen worden sein.

Die Frage aber, ob die erste Sprache, aus der übersetzt wurde, Pāli gewesen sei, können wir nach unseren Ausführungen über die metrischen Störungen im Pālitexte und die Quellenabhängigkeit überhaupt nicht mehr ins Auge fassen, ganz abgesehen davon,

daß die traditionellen Ansprüche des Pāli, im Grunde Māgadhi und damit jene erste Sprache buddhistischer Werke zu sein, nur ganz vereinzelt bei Wissenschaftlern aufgenommen worden ist, weil sie zuviel ungelöste Schwierigkeiten in sich beschließen.

Wie man sich aber vorstellen soll, daß gedächtnismäßig bewahrte Texte bei mündlicher Überlieferung aus einer Mundart in eine andere übersetzt werden konnten, darauf hat noch niemand eine Antwort zu geben vermocht. Und doch wäre diese Antwort umso willkommener, als der Dīghanikāya in Pāli immerhin gegen achthundert Seiten, zum größten Teile in Prosa, füllt. Dies Werk aber ist wirklich nur ein kleiner Teil selbst des Pālikanons. Bedenkt man nun aber, daß nicht nur der Kanon, sondern nach ceylonesischer Überlieferung auch die Auslegung dazu mündlich überliefert wurde, daß diese Pāliliteratur nur einen Bruchteil der gesamten überlieferten Literatur ausmacht, denn die anderen Textreihen sind doch schließlich auch überliefert worden und haben an Umfang den Pālitexten nichts nachgegeben, so kommt man auch bei vorsichtiger Schätzung auf Literaturmassen, die Abertausende von Seiten in meterlangen Reihen von Bänden umfassen. Bei aller Achtung, die ich vor dem habe, was das Gedächtnis der Inder leisten konnte, wird niemand mehr daran glauben, daß solche Textmassen gedächtnismäßig bewahrt und mündlich überliefert wurden, zumal, wie wir sahen, dabei für den Kanon noch unterstellt werden müßte, daß innerhalb solcher Überlieferungsweise eine mehrfache sprachliche Umsetzung stattgefunden hat. Bei schriftlicher Überlieferung bestehen nach keiner Seite hin Schwierigkeiten.

Jedenfalls aber ist die Frage nach der Überlieferung des buddhistischen Kanons nicht damit gelöst, daß man nur für die ceylonesischen buddhistischen Werke eine bestimmte Form der Weitergabe mit der Tradition annimmt, die übrige Literatur aber nicht in Betracht stellt, sondern übersieht. Denn es ist doch klar, daß sich auf diese Weise nicht einmal die Frage lösen läßt, wie der Pālikanon überkommen ist.

Wir waren zu unserer Betrachtung von Unstimmigkeiten in den Versen des ceylonesischen Dīghanikāya aus gekommen. Unter den Prosastellen nun wäre eine von besonderem Werte, die Verhältnisse zu beurteilen¹¹. In einem größeren Verbande findet sich da ein Satzbau derart, daß auf ein adjektivisches Prädikativum ein nominales Subjekt mit dem Futurum von werden folgt. Das

grammatische Geschlecht des Subjektes wechselt. Einer Reihe Masculina schließen sich einige Neutra an, worauf wieder Masculina folgen. Den Beschluß bildet ein viergliedriges Subjekt. Bis auf die letzte Stelle steht nun sonderbarerweise das adjektivische Prädikativum immer im Nominativus sg. masculini. Erinnert man sich nun, daß in der Māgadhī sowohl der Nominativ neutrius wie masculini generis im Singular auf -e auslautet, so würde man bei folgender Erklärung kaum in die Irre gehen.

An der in Frage stehenden Stelle lag ursprünglich eine durchgehende Reihe von Nominativen auf -e vor. Bei der Umsetzung in den Pālidialekt wurde zunächst für Prädikativum und Subjektnomen richtig die masculine Endung -o eingeführt, weil das Subjekt ein Hauptwort männlichen Geschlechts war. Da das Prädikativum nun durch die ganze Stelle hindurch derselbe Ausdruck bleibt, wurde in stumpfem Trott für das Prädikativum auch überall die gleiche Form beibehalten, ohne Rücksicht darauf, daß das Geschlecht des Subjektnomens sich änderte. Diesem aber gab man seine richtige grammatische Endung, weil auch das Wort sich änderte, bis zum Schluß ein dreifaches neutrales Subjekt den Mönch aufmerken ließ, und er auch dem Prädikativum die richtige Neutralendung des Pāli zuerkannte, nicht allerdings, ohne einem sonst masculinen Nomen samkilesa, welches als drittes Glied im Subjekte steht, gleich noch die Neutralendung mit anzuhängen, weil es zwischen drei Neutris steht.

Eine Stelle wie diese würde ohne weiteres ausreichen, den schlagenden Beweis dafür zu erbringen, daß das Dīghanikāya des Pālikanonens aus der Mundart des einen Manuskriptes in die des anderen umschrieben ist. Nur sind leider unsere Textausgaben zu unverläßlich und für philologische Zwecke nicht recht brauchbar. Schlägt man nämlich eine siamesische Ausgabe¹² an dieser Stelle auf, so stehen da überall bis auf samkilesa die richtigen grammatischen Formen, nirgends ist in beiden Ausgaben an den entscheidenden Stellen auch nur eine Lesart verzeichnet. Da auch der Überlieferungsstammbaum der Handschriften nirgends herausgearbeitet ist, also nicht sicher anzugeben ist, was in den erreichbaren primärsten Handschriften eigentlich steht oder stand, so bleibt nichts weiter übrig, als sich nach Beweismitteln umzusehen, die jenseits verschiedener Deutungsmöglichkeiten stehen.

Gesetzt den Fall, es ließen sich aus der chinesischen Über-

setzung des Dighanikāya Lesarten derart nachweisen, daß ein einheitlich überliefertes Pāliwort sich als Verderbnis erweist, die nicht als Hörfehler, sondern nur als Lese- oder Schreibfehler entstanden sein kann, so wird es schwer halten, noch an eine mündliche Überlieferung des Pālikanon in seiner heutigen Form zu glauben.

An einer Stelle des Dighanikāya¹³ heißt es: „Von diesen Wesen nun, o Vāseṭṭha (d. h. von den Brahmanen, welche sich im Walde in Laubhütten der Versenkung, dem dhyāna hingaben), waren einzelne unfähig zur Versenkung in den Laubhütten im Walde. Die kamen an die Dörfer, die Weiler heran, nahmen da ihren Wohnsitz und faßten Bücher ab (ganthe karontā acchenti). Als das die Leute gesehen hatten, da sagten sie: ‚Seht! diese Wesen sind nicht fähig zur Versenkung in den Laubhütten im Walde. Sie sind deshalb an die Dörfer, die Weiler herangekommen, nahmen da ihren Wohnsitz und fassen Bücher ab.‘“

Daß diese Stelle besonders gewinnend sei, wird kaum ein Leser behaupten wollen, selbst wenn man der Vorsicht halber einmal als erwiesen annimmt, gantha verstünde sich nicht für ein schriftlich abgefaßtes Buch, sondern immer nur für das im Geiste erdachte Werk¹⁴. Ganz abgesehen davon, daß man nach dieser Stelle dann annehmen müßte, diese Erzeugnisse geistigen Lebens und bestimmenden Voraussetzungen seiner Weiterentwicklung seien von Menschen abgefaßt worden, die zu der nach indischer Auffassung höchsten Denkfähigkeit nicht vorzudringen vermochten, also der zweiten Schicht der Geistesgrößen, bleibt dunkel, wie man sich den sachlichen Inhalt vorstellen soll. Daß wir uns hier aber nicht allein in einer bedrängten Lage befinden, erhellt aus der einheimischen Erläuterung zur Stelle. Danach sollen die drei Veden von diesen ans Dorf herangekommenen Brahmanen zusammengestellt worden sein. Daß aber die Veden von der zweiten Wahl brahmanischer Weiser herkommen, die nicht zur höchsten Stufe des Denkens vorzudringen vermochten, das wird man erst dann als buddhistische Annahme gelten lassen können, wenn es nachgewiesen ist. So werden wir vielmehr zur Überzeugung geführt, daß auch der einheimische Kommentar mit der Textstelle nichts anzufangen wußte.

Schlagen wir nun die Parallelstelle im chinesischen Texte auf¹⁵, so steht da folgendes: „Unter den Brahmanen waren welche, die keine Freude daran fanden, in gemächlicher Ruhe dazusitzen und versunken nachzudenken. Gleich gingen sie unter die Leute und

unter melischem Rezitieren lagen sie der Übung ob, Opferhandlungen auszuführen. Und sie bezeichneten sich selbst als Leute, die nicht versunken nachdenken. Darauf bezeichneten sie die weltlichen Leute als Brahmanen, die nicht versunken nachdenken."

Bei dieser Übersetzung aus dem Chinesischen ist lediglich eines unterstellt, daß nämlich das Wort *ye* (業 = *karman*) mit Opferhandlung zu übersetzen sei. Diesem Beginnen stehen keinerlei Bedenken entgegen, weil der Begriffsinhalt chinesischer Wörter sich in derart Übersetzungen nach dem Indischen bestimmt.

Auf jeden Fall ergibt sich, daß dem Worte *gantha* des Pälitextes in einer anderen indischen Überlieferung ein Wort *karman*, wahrscheinlich in seiner volkssprachlichen Form¹⁰ *kammam*, entsprochen hat.

Man wird mir zugeben, daß der chinesische Text mit seinem Gegensatz von versunkenem Denken und Opferwerk gegebener ist und all der Schwierigkeiten enträt, welche der Pälitext für die Erklärung nach jeder Seite hin in sich beschließt. Man wird auch einräumen, daß der Begriff der *lectio difficilior* an der Widersinnigkeit einer Stelle seine Grenze findet. Diese Widersinnigkeit aber scheint sich mir neben dem chinesischen Wortlaute für den Pälitext herauszustellen. Da es nun ganz ausgeschlossen ist, daß die Lesart *gantha* für *kamma* durch einen Hörfehler entstanden sein kann, so bleibt zur Erklärung nur eine Möglichkeit offen, die nämlich anzunehmen, sie entsamme einem Lese- und Schreibfehler eines Abschreibers.

Wenn ein zweiter Fall auch nicht so deutlich zu greifen ist, weil da der indische Text seinen Formen nach nicht sicher aus dem chinesischen Texte zu erkennen ist, so läßt sich doch immerhin soviel ausmachen, daß einem Worte *thambha* (Büschel) des Pälitextes in der indischen Vorlage der chinesischen Übersetzung eine Ableitung der Wurzel *bandh* (binden) entspricht¹². Da auch für diese Stelle die chinesische Übersetzung die sinnvollere Lesart bietet, der Pälitext dem chinesischen gegenüber an Gehalt einigermaßen abfällt, so stehe ich der Pälilesart mißtrauisch gegenüber, ob sie echt sei. Sei dem aber auch wie immer ihm wolle, es wird einigermaßen schwierig bleiben, aus mündlicher Überlieferung heraus, auf dem Wege über Hörfehler, zu erklären, wie die Lesarten so auseinandergehen können.

Da nun sowohl die früher behandelten Magadhismen wie auch

die behandelte sichere und mutmaßlich wahrscheinliche Verderbnis, die metrischen Unstimmigkeiten durch die gesamte Pāliüberlieferung, soweit sie jedenfalls bis heute bekannt ist, durchgehen, so werden ihr diese Dinge von Haus aus eignen. Handschriftliche Quellen müßten demnach am Anfangspunkt der Pāliüberlieferung des heutigen Dīghanikāya stehen.

Wie ich glaube, läßt sich nun aber auch der Beweis antreten, daß der Text dabei aus Handschriften aus dem festländischen Indien in die Pālifassung umschrieben worden ist.

Daß eine gemeinsame Quelle für die untersuchten Teilstücke des Kanons zu erschließen ist, erhellt daraus, daß die Pāliform ihrem Inhalte nach weitgehend mit der chinesischen wie tibetischen Übersetzung übereinstimmt. Dies trifft auch für die einschlägigen indischen Bruchstücke selbst aus Zentralasien zu. Im einzelnen aber stellt sich an den untersuchten Kapiteln des Dīghanikāya doch heraus, daß die verschiedenen erhaltenen Fassungen des gleichen Textes allerhand Unterschiede gegeneinander aufweisen. An ihnen allein ist nun zu erkennen, wie sich der ursprünglich gemeinsame Strom der Überlieferung eines Textes in die verschiedenen Arme gespalten hat.

Bei einem der untersuchten Texte¹⁸ finden sich nun Teilstücke, die nur einem Zweige der Überlieferung eigen sind. Ließe sich bei diesen noch mit der Erklärung durchkommen, daß diese Stücke in einer mündlichen Überlieferung zugewachsen seien, so scheidet diese Möglichkeit der Erklärung, soviel ich sehe, bei einer anderen Art von Unterschieden aus. Es findet sich der Fall¹⁹, daß in einer Kompilation einer Anordnung der kompilierten Stücke nach dem Muster A B C D E F G im chinesischen Paralleltexte eine Aufreihung A B C D F E G entspricht. Da die Teilstücke E und F in beiden Fällen den gleichen Stoff behandeln, so ist — unterstellt man eine mündliche Überlieferung — kein ausreichender Grund abzusehen, warum im einen Falle ein Textstück an der einen, im anderen an der anderen Stelle steht, wo doch eine gemeinsame Quelle über allem Zweifel sicher ist. Meint man, solche Unterschiede in der Anordnung einzelner Teilstücke einer Kompilation damit erklären zu können, daß man eine doppelte mündliche Überlieferung annimmt, so werden die Schwierigkeiten, eine Erklärung für den Unterschied in der Anordnung zu finden, nur noch größer. Denn es handelt sich, wie das aus der verschiedenen Stellung des

fraglichen Stückes innerhalb der Einzelüberlieferung erhellt, um den nachträglichen Einschub einer in sich geschlossenen Erzählung zwischen andere, in sich ebenso geschlossene Erzählungen. Die eine Erzählung entwickelt sich nicht logisch notwendig aus der voraufgehenden. Sie haben außer der gleichen Absicht nur immer zwei der Hauptträger der Handlung gemein. Daß aber in eine doppelte mündliche Überlieferung die Dublette einer Erzählung — denn um etwas anderes handelt es sich nicht — an ungefähr die gleiche Stelle nachträglich mitten zwischen eine Anzahl anderer Dubletten wäre eingeschoben worden, das erscheint um so unglaublicher, wenn man bedenkt, daß sonst die Abfolge der Stoffe in der Kompilation dieselbe ist. So scheint es, daß hier aus einer mündlichen Überlieferung heraus die Sachlage nicht zu erklären ist. Wir werden kaum in der Annahme fehlgehen, daß das Stück E oder F als Nachtrag in eine Handschrift eingetragen worden war, und dieser Nachtrag vom einen Abschreiber an der einen, vom anderen an der anderen Stelle eingefügt wurde, wie dies in indischen Handschriften häufig nachzuweisen ist. Auf diese Weise erklärt sich alles ganz zwanglos von selbst.

Damit hätten wir aber auch eine handschriftliche Überlieferung für unseren Text aus der Zeit vor der Spaltung in die Einzelüberlieferungen des ceylonesischen und des Zweiges erwiesen, der durch die indische Vorlage der chinesischen Übersetzung dargestellt wird. Auch zeigt es sich, daß diese schriftliche Vorlage bereits überarbeitet war.

Da nun jeder der Texte, so wie wir sie heute vor uns liegen haben, Textstücke gegenüber dem anderen Texte für sich hat, diese also erst innerhalb der Einzelüberlieferung in den verschiedenen buddhistischen Schulen hinzugekommen sein können, so wird auch innerhalb der Einzelüberlieferung eine längere Handschriftengeschichte des Textes vorausgesetzt.

Diesen Ergebnissen steht nun eine Mitteilung der beiden ceylonesischen Chroniken entgegen — sie ist in den europäischen Handbüchern als geschichtliche Tatsache verzeichnet²⁰ —, nach welcher der gesamte Pālikanon zusammen mit der Auslegung gegen die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts auf Ceylon unter dem ceylonesischen König Vattagāmani Abhaya schriftlich aufgezeichnet wurde. Beide Chroniken haben denselben Wortlaut, der Doppelvers entstammt sicher einer gemeinsamen Quelle.

Soweit ist alles ganz klar, doch leider verschwimmt alles wieder im Nebel, sobald man die Stelle im Texte einsieht. Denn es stellt sich dann heraus, daß sie selbst mehr der Aufklärung bedarf, als sie zu geben imstande ist. Steht doch schon nicht einmal fest, wo die beiden Verse im Bericht der Chroniken eigentlich hingehören.

Doch da die Stellen kurz sind, es dann leichter möglich ist, sich selbst ein Urteil zu bilden, sei es verstattet, beide Stellen in Übersetzung anzuführen, wobei ich die jüngere Chronik voraussetze. Es wird da zunächst ausgeführt, daß von Vattagāmani Abhaya und seinen Ministern eine ganze Anzahl Klöster für die buddhistischen Mönche erbaut wurden. Vom König wurde das Abhayagirivihāra errichtet, es war dies soundsovieler Jahre nach der Errichtung des Großen Klosters, des Mahāvihāra, geschehen. Die Klöster wurden mit Mönchen belegt und für ihren Unterhalt von den Stiftern vorgesorgt. Darauf fährt der Text²¹ wörtlich fort:

„Den unter dem Namen Mahātisso bekannten Ältesten (thera), der in Gesellschaft mit den Geschlechtern lebte, verjagte die Mönchsgemeinde ob seines Vergehens, in Gesellschaft mit den Geschlechtern zu leben von hier (d. h. vom Großen Kloster).

Dessen Schüler, er ist unter dem Namen der Älteste Bahalamassutissa bekannt, ging verärgert nach dem Abhayagiri(kloster), indem er (seine) Partei dorthin führte und schlug (dort) seine Bleibe auf.

Von da gingen die Mönche nicht nach dem Mahāvihāra. So waren die vom Abhayagiri(kloster) abgewandert von der Sekte der Ältesten.

Von denen des Abhayagiri(klosters) spalteten sich die Mönche, die zum Südlichen Kloster (Dakkhivihāra) gehörten, ab. So waren die Mönche, die sich von den Anhängern der Ältesten abgespalten hatten, zweifach.

Die Mönche des Abhayagiri(klosters) zu fördern, die auf der Insel (Ceylon) wohnten, schenkte ihnen Vattāgamaṇi, der Herr der Erde, die sogenannte Patti²².

Er ließ (die) Klosterzellen im Gruppenverband (?) anlegen, nachdem er gedacht hatte, so werde Wiederherstellung sein.

Den Text des Tripiṭaka sowohl als auch die Auslegung dazu überlieferten die früheren hochweisen Mönche auf dem Wege des mündlichen Vertrags.

Nachdem sie die Unzulänglichkeit der Wesen (oder: den Verfall

der Wesen; nach Geigers Übersetzung soll hāni hier bedeuten: Abfall von der Religion, eine Auffassung, die auch Childers bietet, die aber, soviel ich feststellen kann, nur durch eben diese Stelle belegt ist) gesehen hatten, da ließen die zusammengekommenen Mönche (Text und Auslegung) in Büchern niederschreiben.

Vaṭṭagāmaṇi Abhaya übte so die Königsherrschaft als König zwölf Jahre aus bei fünf Monaten von Anfang an (d. h. ehe er von den Tamulen (Damiḷa) vertrieben wurde).

So schafft der weise, nachdem er die Herrschaft erlangt hat, das Heil anderer und das Heil für sich selbst, ein Tor bewirkt, auch wenn er ausgedehnten Besitz erlangt hat, beider Heil nicht.

So ist im Mahāvamsa, das abgefaßt ist, die Guten zu erfreuen und zu rühren, der dreiunddreißigste Abschnitt von den zehn Königen.

Nach dessen Hinscheiden übte Mahācūḷi Mahātissa die Königsherrschaft vierzehn Jahre in Recht und Billigkeit aus“.

Damit kann hier die Übersetzung abgeschlossen werden. Sehen wir uns den Text genau an, so fällt uns auf, daß, von der erwähnten Unsicherheit in der Übersetzung ganz abgesehen, gar nicht gesagt ist, welche Mönche die schriftliche Abfassung des Textes des Tripiṭaka samt der Auslegung vornehmen ließen. Und doch wäre es recht erwünscht, etwas darüber zu erfahren, welche Klosterinsassen sich eigentlich zu diesem Behufe versammelten. Denn von den Mönchen ganz abgesehen, die in den vielen Stiftungen der Minister untergebracht werden, wird von der Abwanderung einer Gruppe aus dem Großen Kloster berichtet, es wird vermeldet, daß sich von diesen Abgewanderten ein weiterer Teil absplitterte. Unmittelbar vor der Nachricht von der schriftlichen Niederlegung des Kanon mitsamt seiner Auslegung wird angegeben, daß der König den Mönchen des Abhayagiriklosters eine Schenkung macht und den Versuch unternimmt, eine Einigung, doch wohl unter den Mönchen eben dieses Klosters, anzubahnen, von einem Erfolg erfahren wir an dieser Stelle nichts. Sind nun die Mönche, die den Kanon aufzeichnen lassen, die des Abhayagiriklosters? Dagegen spricht wieder, daß der Begriff „Mönche“ ganz allgemein gebraucht wird, wenn im Verse vorher gesagt ist, daß die früheren Mönche Kanon und Auslegung mündlich weitergaben. Überdem könnte hier und damit wohl auch im nächsten Verse allerhöchstens von den Mönchen des Großen Klosters die Rede sein, weil die anderen

Klöster „früher“ ja noch nicht bestanden. Dann wird aber vor den beiden Versen, die von der schriftlichen Niederlegung des Kanons handeln, ein Bruch in der Erzählung offenbar, insofern unmittelbar vorher die ganze Zeit nicht von den Mönchen des Großen Klosters die Rede ist, nun aber ohne jeden Übergang, ja ohne jeden Hinweis ganz unvermittelt von den Mönchen des Großen Klosters gesprochen wird.

Daß wir aber recht daran tun, hier eine Störung im Fortgang der Erzählung zu erkennen, wird durch die ältere Chronik erwiesen. Da steht nämlich das Verspaar überhaupt nicht als Geschehnis verzeichnet, welches sich unter der Herrschaft Vattagāmanis abspielte, sondern die zwei Verse stehen zwischen den beiden Versen, welche die Dauer der Regierung des Vattagāmani und des Mahācūli Mahātissa vermelden und damit nach dem Verse, welcher auch in der jüngeren Chronik die Erzählung über Vattagāmani abschließt. Es heißt nämlich im Texte²³: „Der Großkönig Vattagāmani, groß war sein Ruhm, kam herbei, erschlug darauf den Tamulen (Damila) Dāṭhika und übte dann die Herrschaft in eigener Person aus.

So übte er, Vattagāmani Abhaya, zwölf Jahre bei fünf Monaten von Anfang an (d. h. vor seiner Vertreibung durch die Tamulen) als König die Königsherrschaft aus.

Den Text des Tripiṭaka sowohl als auch die Auslegung dazu überlieferten die früheren hochweisen Mönche auf dem Wege des mündlichen Vortrags.

Nachdem sie die Unzulänglichkeit (oder: den Verfall) der Wesen gesehen hatten, da ließen die Mönche, die zusammengekommen waren, (Text und Auslegung) in Büchern niederschreiben, damit die Lehre (Buddhas) lange bestünde.

Nach dessen Hinscheiden übte Mahācūli Mahātissa die Königsherrschaft vierzehn Jahre in Recht und Billigkeit aus.“

Wird damit eigentlich schon recht zweifelhaft, ob die Texte unter Vattagāmani schriftlich niedergelegt wurden, so ist, wie in der jüngeren Chronik der Bruch in der Erzählung, in der älteren glücklicherweise der Doppelvers als späterer Einschub zu erweisen. Denn wenn der Vers, in welchem von der Regierungszeit des Mahācūli Mahātissa berichtet wird, mit den Worten anhebt: „Nach dessen Tode . . .“, so folgert daraus, daß in der ursprünglichen Fassung des Werkes dieser Vers unmittelbar an den anschloß, welcher als letzter über Vattagāmani handelte.

Nach den Zeugnissen beider Chroniken haben wir also in dem Doppelverse über die schriftliche Abfassung des Tripitaka samt der Auslegung dazu einen jener häufigen Fälle vor uns, daß ein Verspaar ursprünglich am Rande eines fertigen Manuskriptes nachgetragen wurde, das nun vom einen Benutzer dieser Handschrift an der einen, vom anderen dagegen an der anderen Stelle eingeschoben wurde.

Mit solchen zugeflogenen Randbemerkungen aber kann man zum mindesten so lange keine Geschichte schreiben, als man ihre Herkunft nicht einwandfrei nachgewiesen und ihre Zugehörigkeit nicht sichergestellt hat. Bis dahin aber läßt sich aus dieser Stelle der ceylonesischen Chroniken keinerlei Einwand gegen die Ergebnisse unserer Betrachtung herleiten. Vielmehr stellt sich heraus, daß die Chroniken in wichtigen Dingen auch dann unzuverlässig sind, wenn Ereignisse aus der Ordensgeschichte vermeldet werden, welche der Zeit des Verfassers wesentlich näher lagen als die Zeit nach dem Tode Buddhas.

Umso mehr wird dies für die Nachrichten von älterem geschichtlichen Geschehen zutreffen, auch soweit sie sich auf das Werden des Kanons beziehen. Jedenfalls läßt sich aus den Berichten über Konzile, soweit sie heute bekannt sind²⁴, sicherlich für das Suttapitaka, das für unsere Ausführungen zunächst in Frage kommt, zeigen, daß die Berichte in der uns vorliegenden Form die Suttapitaka in schulmäßiger Ordnung und Überlieferung voraussetzen. Die Konzilsberichte sind also in der uns vorliegenden Endform auch als Ganzes betrachtet jünger als die Bildung der Schulen und des ihnen jeweils eigenen Dīghanikāya.

Der Beweis für diese Auffassung der Verhältnisse aber läßt sich durch den Hinweis darauf erbringen, daß jede einzelne Schule in ihrem Bericht eine andere Abfolge der einzelnen Kapitel als die Ordnung angibt, in welcher die einzelnen Kapitel des Dīghanikāya auf dem Konzile gesammelt wurden. Während so die Theravādin die beiden ersten vorgetragenen Kapitel das Brahmajālasuttanta und das Sāmaññaphalasuttanta sein lassen²⁵, wie sich auch die Texte in ihrem Suttapitaka aneinanderreihen, folgte nach der Angabe der Dharmagupta²⁶ auf das Brahmajāla das Ekottara, das Daśottara usw., und nach den Angaben der Mahīśāsaka²⁷ reihte sich bei der Sammlung dem Ekottara das Daśottara, das Mahānīdāna an und erst auf zwei Suttanta, deren Titel aus dem Chinesischen

noch nicht sicher bestimmt sind, folgte dann das Sāmaññaphala. Andere Quellen, wie das Ta pei king²⁸, geben noch andere Ordnungen und der im chinesischen Tripiṭaka erhaltene Dīghāgama²⁹ weist eine von diesen Abfolgen verschiedene Anordnung der Kapitel auf³⁰.

Da nun aber das Konzil sich geschichtlich nur in einer Form abgespielt haben kann, derselbe Mann zu einer Zeit Kapitel eines gleichen Werkes nicht in verschiedener Ordnung sich beim Vortrag konnte folgen lassen, so müssen die verschiedenen Fassungen des Berichtes, soweit jedenfalls das Suttapiṭaka in Frage kommt, nach der Sammlung und Ordnung der Suttapiṭaka innerhalb der einzelnen Schulen entstanden sein. Sie setzen die verschiedenen Fassungen der Suttapiṭaka voraus und müssen deshalb jüngeren Datums als das betreffende Suttapiṭaka sein. Eben deshalb aber kommen die gegeben vorliegenden Konzilsberichte als Quelle für die Geschichte des Suttapiṭaka vor seiner sektarischen Ausprägung überhaupt nicht in Frage. Aus ihren Angaben kann keinerlei Beweismittel gegen Ergebnisse aus der vergleichenden Textuntersuchung abgeleitet werden, da diese in frühere Zeiten zurückführt als die zurechtgemachten Konzilsberichte. So lassen sich von den vorliegenden Fassungen dieser Konzilsberichte aus auch keine Einwendungen erheben, wenn wir zu der Überzeugung geführt wurden, daß der vorliegenden Sammlung des Pāli-dighanikāya Handschriften aus dem festländischen Indien zugrunde liegen.

Man wird nun einwenden, daß doch die erhaltenen Fassungen über die Zusammenstellung eines Suttapiṭaka auf einem Konzile einen Archetypus voraussetzen. Es bleibt aber, vorläufig wenigstens, leider die Frage offen, was dieser an Einzelheiten über diese Zusammenstellung enthielt. Steht doch schon nicht einmal fest, ob dieser Bericht über die Sammlung des Suttapiṭaka von Haus aus seine Stelle in der Erzählung vom ersten Konzil gehabt hat. Denn wenn auch der Bericht in beiden Fassungen steht, so spricht doch das Vinaya der Mahīśāsaka im Anfang und die Unterschrift im Vinaya des Theravāda nur von einer Sammlung des Vinaya, die auf diesem Konzil stattgefunden habe. Im übrigen scheint mir die Tatsache, daß die Texte zwar auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, aber nicht einer Quelle des anderen ist, dafür zu sprechen, daß im Archetypus der Erzählung von der Sammlung des Suttapiṭaka etwas anderes als in irgend einer der erhaltenen Fassungen an Einzelheiten wird gestanden haben.

Aber wir verlieren hier vorläufig allen Boden unter den Füßen, die Frage nach dem Archetypus der fraglichen Erzählung bleibt zunächst vollkommen offen.

Es muß statt dessen sein Bewenden damit haben, darauf hinzuweisen, daß aus den inschriftlichen Nachrichten nichts zu entnehmen ist, was gegen unsere Auffassungen spräche.

Eine Sammlung buddhistischer Werke in einem Tripitaka ist zum ersten Male aus dem dritten Jahre Kaniskas bezeugt³¹. Mag diese Inschrift nun etwa in das Jahr 80 vor oder 55 nach Christus³² oder noch später zu setzen sein, das Pālitripitaka ist damit gewiß nicht gemeint. Die älteren Inschriften von Barāhat³³ — sie stammen nach der Überzeugung unserer Epigraphisten aus dem zweiten, zum Teile aus dem ersten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, geben leider nur darüber Auskunft, daß eine Sammlung des Suttapitaka vorhanden war (pañcanekāyika), nicht darüber, wie der Stoff innerhalb der fünf Einzelsammlungen (nikāya) angeordnet war und was die einzelnen Sammlungen enthielten. Ein weiterer Ausdruck Peṭakin ist leider nicht so ganz klar, ob er heißt: „einer, der die Piṭaka kennt“ oder „einer, der das Piṭaka kennt“³⁴. Die Inschrift von Bhabra, die Aśoka gegen die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts abgefaßt hat, enthält nur Einzeltitel. Sie ist aber trotzdem für unseren Zusammenhang außerordentlich wichtig.

Enthält diese Inschrift doch die Titel in Māgadhisprache, und da sie sich an die Gemeinde der Mönche wendet, wird man der Überzeugung sein dürfen, daß auch die Texte selbst in Māgadhi abgefaßt waren. Wir haben damit die sprachliche Quelle belegt, die wir für den Pālikanon erschlossen hatten.

Eine ungelöste Frage bleibt es, wie das Pāli mit seinem Lautstande, welcher älter als der der Prakritdialekte ist, als Mittel zur Überlieferung hat Aufnahme finden können, aber diese Frage ist auch sonst ungelöst, hier fehlen auch noch alle sicheren Grundlagen für die Erkenntnis, wenn man an eine mündliche Überlieferung des Kanons glaubt.

Annoch fehlt jede Möglichkeit, den Pālikanon von unseren Ergebnissen aus in eine absolute Chronologie einzuordnen. Da es aber der europäische Mensch nun einmal nicht unterlassen kann, die Götter zu versuchen, und er indische Quellen zeitlich festlegen will, so wollen wir wenigstens die Wege ins Auge fassen, die später

vielleicht einmal dazu führen können, den jetzigen Pālikanon nach seiner Entstehungszeit festzulegen.

Von möglichen glücklichen archäologischen Funden abgesehen, wird man, scheint es mir, sein Augenmerk einmal darauf richten müssen, zu erkennen, in welcher Schriftform gewisse Verlesungen möglich sind. Das wird ein einigermaßen mühsames Beginnen bleiben, solange zum wenigsten kein umfassendes Material an solchen Verlesungen vorliegt.

Der zweite, aussichtsreichere Weg führt über die buddhistische Archäologie. Es wird sich dabei darum handeln festzustellen, ob sich in den Teilstücken der Buddhalegende, welche im hīnayānistischen Schrifttum erhalten sind, Einwirkungen der darstellenden Kunst, vielleicht der von Gandhāra, nachweisen lassen.

An einem Beispiele wird sich die Sachlage nahe bringen lassen. Ich wähle dazu die Vorgeschichte von des nachmaligen Buddha Auszug aus dem Hausleben. An einer Stelle des Kanons³³ wird diese folgendermaßen berichtet: „Vor der Erleuchtung, ihr Mönche, als ich noch ein Bodhisatta war, der die Erleuchtung noch nicht gewonnen hatte, forschte ich, für meine Person dem Gesetze der Geburt unterworfen, dem Wesen der Geburt nach; für meine Person dem Gesetze des Alters unterworfen, forschte ich dem Wesen des Alters nach; für meine Person dem Gesetze der Krankheit unterworfen, forschte ich dem Wesen der Krankheit nach; für meine Person dem Gesetze des Sterbens unterworfen, forschte ich dem Wesen des Sterbens nach, für meine Person dem Gesetze des Kammers unterworfen, forschte ich dem Wesen des Kammers nach, für meine Person dem Gesetze der Sündhaftigkeit unterworfen, forschte ich dem Wesen der Sündhaftigkeit nach. Da kam mir der Gedanke: ‚Wie! dem Gesetze der Geburt unterworfen forsche ich dem Wesen der Geburt nach, für meine Person dem Gesetze des Alters unterworfen‘ und so weiter bis: ‚für meine Person dem Gesetz der Sündhaftigkeit unterworfen, forsche ich dem Wesen der Sündhaftigkeit nach. Wenn ich nun, für meine Person dem Gesetze der Geburt unterworfen, nach der Erkenntnis des Elends im Wesen der Geburt den ungeborenen (geburtsfreien?) höchsten Frieden, das Verlöschen (Nirvāṇa) aufspürte!‘“ Im folgenden wird dieselbe Erwägung mit den Begriffen Alter, Krankheit usw. durchgeführt, worauf im nächsten Absatze die Mitteilung von der Auswanderung des zukünftigen Buddha in die Heimatlosigkeit folgt.

An einer anderen Stelle des Kanons³⁶ wird berichtet, daß dem nachmaligen Buddha, der ein gar zarter Jüngling war, im Anwesen seines Vaters alles an Luxus zu Gebote stand, daß ihm drei Paläste für die verschiedenen Jahreszeiten waren errichtet worden, darinnen ihm mit den köstlichsten Gerichten aufgewartet wurde. Darauf fährt der Text wörtlich fort: „In dieser Pracht, ihr Mönche, kam mir, der ich zart war, folgender Gedanke: Ein ununterrichteter Mensch gewöhnlichen Schlags, der für seine Person dem Alter unterworfen ist, dem Alter nicht enthoben ist, kommt zu Unbehagen, ist niedergedrückt und empfindet Abscheu, wenn er einen Alten erblickt und sich nicht einbezieht. Auch ich bin nun dem Alter unterworfen, dem Alter nicht enthoben. Kāme nun auch mich, der ich dem Alter unterworfen, dem Alter nicht enthoben bin, ein Unbehagen an, nachdem ich einen Alten erblickt habe, wäre ich niedergedrückt und empfände Abscheu, so stünde mir das nicht an. Als ich, ihr Mönche, solches erwog, schwand mir die Lust der Jugend an der Jugend ganz und gar.

Ein ununterrichteter Mensch gewöhnlichen Schlags, der für seine Person der Krankheit unterworfen ist, der Krankheit nicht enthoben ist, kommt zu Unbehagen, ist niedergedrückt und empfindet Abscheu, wenn er einen anderen erkrankt erblickt hat und sich selbst nicht einbezieht. Auch ich bin nun der Krankheit unterworfen, der Krankheit nicht enthoben. Kāme nun auch mich, der ich der Krankheit unterworfen, der Krankheit nicht enthoben bin, ein Unbehagen an, nachdem ich einen anderen erkrankt³⁷ erblickt habe, wäre ich niedergedrückt und empfände Abscheu, so stünde mir das nicht an. Als ich, ihr Mönche, solches erwog, schwand mir die Lust der Gesundheit an der Gesundheit ganz und gar.

Ein ununterrichteter Mensch gewöhnlichen Schlags, der für seine Person dem Tode unterworfen ist, dem Tode nicht enthoben ist, kommt zu Unbehagen, ist niedergedrückt und empfindet Abscheu, wenn er einen anderen tot erblickt hat und sich selbst nicht einbezieht. Auch ich bin nun dem Tode unterworfen, dem Tode nicht enthoben. Kāme nun auch mich, der ich dem Tode unterworfen, dem Tode nicht enthoben bin, ein Unbehagen an, nachdem ich einen anderen tot erblickt habe, wäre ich niedergedrückt und empfände Abscheu, so stünde mir das nicht an. Als ich, ihr Mönche, solches erwog, schwand mir die Lust des Lebens am Leben ganz und gar.“

Solcher Stellen gibt es in der ziemlich umfänglichen kanonischen Literatur nicht eben viele, sie finden sich in späteren Werken überhaupt nicht mehr, sondern da wird das Erlebnis vor dem Auszug aus dem Hausleben so dargestellt, daß der Bodhisattva drei Ausfahrten in den Park unternimmt, um sich zu zerstreuen. Bei der ersten Ausfahrt trifft er dabei auf einen Greis, der sich mühselig am Stock fortschleppt, bei der zweiten auf einen Kranken, bei der dritten begegnet er einem Leichenzuge. Verwandte bringen einen Verschiedenen zu Grabe. Bei der vierten Ausfahrt schließlich stößt er auf einen Mönch, der ihm in seinem gelben Gewande wie der leibhaftige Friede erscheint. Sein Anblick läßt den Bodhisattva sich zum Auszug aus dem Hausleben fest entschließen.

Die Übersetzung einer Textstelle zu geben, ist wohl nicht vonnöten, weil dieser Teil der Buddhalegende allgemein bekannt ist.

Daß die erste Form der Erzählung, die sich in reinen Begriffen bewegt, aus der zweiten Form, welche sich in anschaulichen Bildern darstellt, sei abgeleitet worden, ist nach der ganzen Art dieser buddhistischen Literatur an sich wenig wahrscheinlich. Auch verliert diese Annahme dadurch an Glaubhaftigkeit, daß sich die Form der Erzählung, welche bei Begriffen bleibt, in späterer Literatur eben verloren hat.

Zudem läßt sich die umgekehrte Entwicklung der Legende von der abstrakten zur anschaulichen Form bequem erklären. War doch diese Umprägung notwendig, sobald die darstellende Kunst dieses Erlebnis versinnbildlichen mußte. Da blieb dann nichts weiter übrig, als das Erlebnis aus dem Bereiche der abstrakten Begriffe des Alters, der Krankheit, des Sterbens und des Entschlusses auszuwandern herauszuheben und die Begriffe unter dem Bilde eines Alten, eines Kranken, eines Toten und eines Mönches darzustellen und damit die an sich einheitliche Handlung in ein vierfaches Geschehen auf viergeteilter Bildtafel aufzulösen.

Ein innerer Grund aber für diese Entwicklung ist nicht abzusehen, denn die abstrakte Form der Erzählung läßt sich die Geschehnisse vollkommen und allgemein verständlich geschlossen abwickeln.

Wenn sich nun auch diese vier Ausfahrten im Dīghanikāya von dem späteren Gautama Buddha nicht berichtet finden, so werden sie doch von einem seiner Vorläufer, dem Buddha Vipassin, erzählt. Das kommt aber auf dasselbe hinaus, denn auch in diesem

Falle würde der Einfluß bildender Kunst vorausgesetzt, wofern wir mit unserer Erklärung im Rechte sind.

Da sich der Bericht auch in der chinesischen Fassung des Mahāpadānasuttanta findet³⁸, so würde man diesen Einfluß nicht nur für das Pālisuttapiṭaka in seiner gegenwärtigen Form voraussetzen müssen, sondern sogar für die beiden Fassungen zugrunde liegende gemeinsame Quelle des festländischen Indien.

Daß aber die darstellende Kunst überhaupt in die Gestaltung der literarischen Buddhalegende eingegriffen hat, unterliegt keinem Zweifel. Ich lasse anderes beiseite und erinnere hier nur an einen kleinen Einzelzug, daß nämlich die Haare Buddhas nach rechts herum gedreht sind, ein Zug, der bekanntermaßen daher rührt, daß die Locken Apollos schematisch nachgebildet wurden, seitdem diese griechische Götterfigur das Vorbild für Buddhadarstellungen abgegeben hatte.

Es darf nun zwar nicht verschwiegen werden, daß sich Darstellungen dieser Szenen in Reliefs erst auf dem Stūpa von Borobudur auf Java aus der zweiten Hälfte des achten nachchristlichen Jahrhunderts erhalten finden, daß bisher in älteren indischen Kunstdenkmälern dieser Vorwurf nicht, oder nicht sicher nachzuweisen ist³⁹. Aber man kann aus dieser Tatsache doch keinen Gegenbeweis gegen unseren Erklärungsversuch ableiten. Denn das, was wir an Denkmälern buddhistischer Kunst erhalten haben, sind doch nur zufällige Überbleibsel dürftigen Umfangs gegenüber dem, was verloren ist und noch verborgen sein kann. Allein schon der Umstand, daß eine figürliche Darstellung der in Frage stehenden Erlebnisse unseres Bodhisatta nur in Denkmälern indischer Kolonialgebiete erhalten ist, spricht dafür, daß auch die darstellende Kunst des Mutterlandes den gleichen Gegenstand behandelt hatte.

Es scheint nun, wie wenn an einer anderen Stelle der Einfluß von der Gandhārakunst ausgegangen sei.

Buddha werden eine Anzahl Schönheitsmerkmale zugeschrieben. Das ist an sich nichts verwunderliches weiter, sie werden sich, wenn nicht alle, doch zum größten Teile auch in brahmanischer und jainistischer Literatur nachweisen lassen. Das merkwürdige ist, daß diese Merkmale im buddhistischen Schrifttum in einer bestimmten Ordnung aufgereiht werden, nämlich entweder vom Kopfe zum Fuße oder vom Fuße zum Kopfe laufend. Soweit mir das Überlieferungsgut bekannt geworden ist, scheint diese Ordnung

nicht ursprünglich zu sein, und man darf vielleicht fragen, ob diese Anordnung nicht den praktischen Bedürfnissen der Künstler und Handwerker ihr Dasein verdankt, welche diese Schönheitsmerkmale in einer bequem nutzbar zu machenden Aufreihung zur Verfügung haben mußten. Es scheint mir jedenfalls der Beachtung wert zu sein, daß in einem Handbuch für darstellende Künstler, welches uns in tibetischer Übersetzung erhalten ist⁴⁰, derselbe Grundsatz in der Anordnung der zu beachtenden Körpermerkmale ebenfalls zu erkennen ist, wenn man sein Augenmerk nur auf den großen Rahmen richtet, auf den es hier allein ankommt. Wenn das eine oder andere Merkmal aufgeführt ist, welches wie das der vierzig Zähne, für die darstellende Kunst nicht in Frage kommt, so gibt dies gewiß noch keinen Gegengrund ab, denn auch in dem erwähnten Handbuch für die darstellenden Künstler wird angegeben, daß die Zunge das Gesicht bedeckt⁴¹, die Stimme wohlklingend ist, wiewohl diese Dinge für die figürliche Darstellung sicher nicht in Frage kommen.

Sollte man aber Bedenken grundsätzlicher Art dagegen geltend machen wollen, daß die Ordnung dieser Schönheitszeichen dem Bedürfnisse des darstellenden Künstlers und Kunsthandwerkers erwachsen sei, so will ich doch noch darauf hinweisen, daß sich das eine oder andere dieser Merkmale überhaupt erst aus der Gandhāraplastik erklärt. Einer unserer bekanntesten Forscher, A. v. le Coq, hat sich jüngst dahin ausgesprochen⁴², daß der Ansatz von Schwimmhäuten zwischen den Fingern dem Umstande seine Entstehung verdankt, daß die Gandhārakünstler bei allen Handstellungen kleine Brücken zwischen den einzelnen Fingern stehen ließen, wofür zu befürchten stand, daß diese leicht abbrechen könnten. War dies von Haus aus durch die Natur des brüchigen Schiefergesteins bedingt, in dem die Bildhauer arbeiteten, so hätten die „besinnlichen Inder“ diese nur im Einzelfall notwendige Stütze freier Finger mißverständlich und verallgemeinernd in Schwimmhäute umgedeutet. Dann wären damit alle Texte, in denen die Schwimmhäute erwähnt werden, jünger als das Aufkommen der Gandhārakunst. Unter diese Texte fallen aber auch der Dīghanikāya des Pālikanons und die indische Vorlage des chinesischen Madhyamāgama⁴³.

Nach alledem scheint es jedenfalls angebracht, sich einmal die Frage vorzulegen, ob nicht zum mindesten auch für den Dīghanikāya des ceylonesischen Kanons, wie er uns heute vorliegt, damit zu rechnen sein dürfte, daß er eher aus einer Zeit um die Wende der

Jahreszählung herstammt, vielleicht gar aus nachchristlicher Zeit, als aus der Zeit des angehenden fünften oder vierten Jahrhunderts vor Christus, mit welcher Zeit man den Pālikanon etwas unbeschwert und durch verschwommene Linien in unbestimmter Form verbunden hat.

Daß von solcher Fragestellung auch der zeitliche Ansatz des ganzen Pālikanon in seiner vorliegenden Form betroffen würde, steht außer Frage. Aber man darf doch daran erinnern, daß der Pālikanon auch noch nicht völlig abgeschlossen war, als Hinterindien dem Hinayāna gewonnen wurde. Das erhellt daraus, daß verschiedene kleinere Werke nur in einem Zweige der Überlieferung als kanonisch anerkannt sind. Des weiteren geben uns die inschriftlichen Nachrichten über den Kanon nur Auskunft über den Rahmen, der das Gut an buddhistischen Texten umspannte, nicht aber darüber, welcher Stoff den Rahmen füllte, wie er auf die einzelnen Sammlungen verteilt war, wie die einzelnen Stücke, welche den Rahmen füllten, aussahen. Wie sehr sich aber dieser stoffliche Inhalt der Sammlungen verschoben haben kann, darüber gibt der Vergleich auch nur der Pālisammlung des Dīghanikāya mit der chinesischen Übersetzung des entsprechenden Āgama hinreichend Auskunft, und daß hier der Pālitext nicht immer das Ursprünglichere darstellt, wird durch das Lakkhaṇasuttanta erhärtet⁴⁴. Ja unterstellen wir selbst einmal, Aśoka habe bei den Stücken des Kanons, die er unter ihrem Titel anführt, wirklich die im Auge gehabt, welche unsere Pāliforscher namhaft machten, so fehlt immer noch der Nachweis, daß dieser Pālitext unverändert seit Aśokas Zeiten überkommen ist, wenn man schon aus den aufgestellten Gleichungen ein Beweismittel für das Alter des Pālikanons ableiten will, wie er uns heute vorliegt. Es kann hier außer Betracht bleiben, daß unter dem gleichen Titel sich vielleicht doch ebensogut verschiedene Texte verbergen könnten, wie gleiche Stücke selbst innerhalb des gleichen Kanons unter verschiedenem Titel gehen, weil auch ohnedem aus dieser Inschrift kein Beweismittel für das Alter des uns heute vorliegenden Pālikanons zu entnehmen ist. Wenn aber in diesem Kanon auch älteres Gut steckt, so hat das zunächst mit der anderen Frage nichts zu tun, aus welcher Zeit die uns vorliegenden Fassungen des Tripiṭaka stammen.

Beide Fragen aber auseinanderzuhalten, scheint angezeigt, schon deshalb, weil annoch nicht feststeht, in welche Zeit das ältere Gut in dem Tripiṭaka zurückreicht.

Nur scheint sich das eine zu ergeben, daß nämlich keine der Fassungen des Tripitaka, wie sie uns zunächst einmal vorliegen, unmittelbar in die Zeit der Ordensstiftung wird zurückgehen können. Scheint es doch, als gäben uns auch die ältesten Lehrformeln, welche im Kanon enthalten sind, darüber Aufschluß, daß sich zwischen die Zeit des Stifters des Ordens und die Abfassung auch der ältesten Lehrformeln bereits die geschichtliche Entwicklung eingeschaltet hat. Ich glaube dabei als älteste Lehrformeln diejenigen ansprechen zu dürfen, welche sich in allem Schrifttum der Buddhisten finden, weil diese die erste Anwartschaft darauf haben, aus einer gemeinsamen Quelle in die Ströme sektarischer Einzelüberlieferung geflossen zu sein.

Zu diesen Formeln zählen nun gewiß die von den vier edlen Wahrheiten, der vom Leid, vom Entstehen des Leides, von der Aufhebung des Leides und der vom Wege, welcher zur Aufhebung des Leides führt. Weiter gehört hierunter der sogenannte Kausalnexus, der Paṭiccasamuppāda, in welchem in einer längeren Kette dargelegt wird, infolge wovon etwas entsteht und wofür dies Zweite Grund ist. Die Formel läuft in ihrer häufigsten, zwölfgliedrigen, Fassung darauf hinaus, das Entstehen des Leides aus dem Nichtwissen zu erklären. Die Formel ist zum mindesten von der Überlieferung mit ausdrücklichen Worten der Zeit Buddhas zugeschrieben worden.

Wohl kaum einer hat sich, auch wenn er darüber nichts gedruckt hat, nicht mit dieser Formel befaßt, und wenn trotzdem bis heute noch keine Auslegung allgemeiner Annahme sich erfreut, so spricht dies mehr als alles für die Schwierigkeiten, welche dieser Formel innewohnen.

Schlägt man im Kanon diejenige Stelle auf⁴⁵, wo der Formel die ausführlichste Behandlung zuteil wird, so wird sie da⁴⁶ auch so erläutert, daß jeder Begriff der Kette durch andere Begriffe erklärt wird. Verfährt man nun nach dem Satze, daß, wenn eine Größe A einer Größe B gleich ist, auch die Größe B der Größe A gleich ist, und setzt anstelle der erläuterten Begriffe die erläuternden in die Formel ein, so kommt ein Gallimathias heraus, durch den sich auch der Pfliffigste nicht mehr hindurchfindet. Zieht man weiter in Betracht, daß einzelne Begriffe in verschiedenen Texten ihrem Inhalte nach verschieden bestimmt werden⁴⁷, die Formel also nicht in jeder Hinsicht in gleicher Weise verstanden wurde, so wird man der Über-

zeugung sein dürfen, daß die Schwierigkeiten nicht neu sind, welche wir heute haben, die Formel zu verstehen. Es drängt sich damit die Frage auf, ob das Verständnis einer von Haus aus begrifflich eindeutig bestimmten Formel im Laufe der Zeit verloren ging, oder ob die Formel vielleicht von Haus aus überhaupt keine geschlossene Begriffsreihe ist, die in einer Anzahl sich denknotwendig folgender Begriffe das Ergebnis eines abschließenden logischen Durchdenkens der zweiten edlen Wahrheit vom Entstehen des Leidens in sich beschließt.

Wir werden uns darüber klar werden, wenn wir eine Einsicht in den Bau der Formel gewinnen können.

Es ist schon von anderen darauf hingewiesen worden, daß sich die Formel mit verschiedenen Kopfstücken findet. Während es im einen Falle heißt: infolge von A entsteht B, infolge von B entsteht C, infolge von C entsteht D, wird an anderer Stelle ausgeführt, daß C und D sich gegenseitig bedingen⁴⁸ und über das Wechselverhältnis von C und D und D und C hinaus keine weiter zurückliegende Ursache mehr zu erkennen sei⁴⁹.

Woher es nun kommt, daß trotzdem in der zwölfgliedrigen Formel noch die Begriffe A und B als weitere Ursachen auftreten, darüber lassen uns die Texte ebenso im Dunkeln wie darüber, daß dabei das Wechselverhältnis der Begriffe C und D einer durchlaufenden Reihe kausaler Verbundenheit Platz gemacht hat: infolge von A entsteht B, infolge von B entsteht C, infolge von C entsteht D.

Leider geben die europäischen Erklärungen selbst über diese auffällige und merkwürdige Verschiebung in der Verbindung gleicher Begriffe keine Auskunft, und doch wäre das recht erwünscht. Denn wenn zwei Begriffe wechselseitig sich bedingend letzte Ursache sind, dann ist es undenkbar, daß einer der beiden Begriffe, nämlich C, ausschließliche Ursache des anderen, nämlich D, sein kann.

Die Formel hat aber noch andere grundsätzliche Schwierigkeiten, über die wir doch nicht einfach hinweggehen können.

Es ist schon oft ausgesprochen worden, daß es sich bei dem Begriffe *jāti* um die Geburt eines Lebewesens aus dem Mutterschoße handelt, das infolge eben dieser Geburt zu Alter, Tod und allen Arten Leid kommt. Es kann weiter keinem Zweifel unterliegen, daß es sich bei dem wechselseitig bedingten Begriffspaar um die Empfängnis handelt, die Textstelle ist vollkommen eindeutig. Da nun der Buddhismus das Lebendige aus dem Wiederwerden entstehen läßt,

so sollte man erwarten, daß das vorhergehende Werden zum mindesten ebenso durch Alter und Tod mit abgeschlossen wird, wie diese Begriffe das weitere Werden am Ende der Kausalitätsreihe enden, wenn es sich bei der Formel schon um eine logisch geschlossene Kette handelt. Man fragt sich auch, warum dies Werden vor der Empfängnis nicht durch den Begriff des Leides charakterisiert wird, wie es am Ausgang der Formel der Fall ist. Statt dessen finden wir, daß in der zwölfgliedrigen Formel einer der beiden sich wechselseitig bedingenden Begriffe herausgehoben, zur alleinigen und ausreichenden Ursache des anderen gesetzt wird, und davor noch das Nichtwissen und die *saṃkhārā* als Ursachen eingeführt werden. Die Tatsache, daß an sich entsprechenden Stellen der Entwicklung verschiedene Begriffe eingeführt werden, ist nirgends zureichend begründet, sie ist als denknotwendig umso weniger zu erweisen, als uns versichert wird, daß jenseits der beiden wechselseitig bedingten Begriffe keine weitere Ursache mehr zu erkennen ist, es sich also selbst wiederlegt, wenn trotzdem das Nichtwissen und die *saṃkhārā* als weitere Ursachen für die aufgelösten Wechselbegriffe angegeben werden.

Schwierigkeiten der eben besprochenen Art finden sich nun aber auch sonst noch innerhalb der Kausalitätsreihe. Wenn schon an einer Stelle von der Empfängnis die Rede ist, an einer späteren von der Geburt, so ist der nächstliegendste und natürlichste Schluß der, daß die zwischen diesen beiden Punkten liegende Abfolge von Ursachen und Wirkungen sich im fötalen Werden abspielt. Aber eine Durchprüfung der einzelnen Begriffe läßt diese Möglichkeit der Auffassung zusammenbrechen. Ist es doch, wenn man schon einheimischer Auffassung folgt, einigermaßen unbegreiflich, wie dem Fötus eine Empfindung aus der Berührung des Gesichtssinnes mit seinem Objekte entstehen soll, wie ihm aus der Befolgung gesitteten Benehmens und religiöser Gelübde, wie ihm aus dem Gerede von einem Selbst bestimmende Ursachen entstehen können. Diese Auffassung scheitert aber vor allem daran, daß der Begriff des Durstes, des Verlangens dann einen anderen Inhalt bekommen müßte, als in den vier edlen Wahrheiten ihm an entsprechender Stelle eignet.

Legt man den Trennungsstrich in der Formel anders und spricht sich dahin aus, daß mit dem Begriff „Name und Form“ das neugeborene Lebewesen bezeichnet werde, so trägt das der Verständlichkeit der Formel als Ganzes nichts zu, denn es bleibt dann erst

recht auffällig, daß hier der Begriff der Geburt fehlt, oder warum er durch einen anderen Begriff ersetzt wird. Des weiteren ist dann auch kein ausreichender Grund dafür abzusehen, warum hinter Name und Form andere Begriffe die Weiterentwicklung darstellen als hinter dem Begriff Geburt, warum auch hier vor der Geburt Alter, Tod und Leid als Ende und Inbegriff des Werdens fehlen.

Soweit ich nach der einheimischen und europäischen Arbeit urteilen kann, werden die Schwierigkeiten immer bestehen bleiben, wenn der sogenannte Kausalitätsnexus als ein logisch geschlossenes Ganze ausgelegt wird, in welchem die Frage nach dem Entstehen des Leides logisch durchdacht sei und dieser Gedankengang in einer kausal verbundenen Reihe denkbewandiger Begriffe seinen Ausdruck gefunden habe. Es scheint vielmehr, daß die Schwierigkeiten der Auslegung sich beheben lassen, wenn die Formel als eine geschichtlich gewordene Begriffsklitterung gefaßt wird, deren Werden zu verstehen ist, die aber dann auch als begrifflich geschlossenes Ganze nicht gedacht werden kann. Man hätte dann überhaupt nicht eine Formel vor sich, sondern ihre verschiedenen Fassungen wären als ebensoviele Stufen dieser geschichtlichen Entwicklung aufzufassen. Von diesem Standpunkt aus läßt es sich auch leicht verstehen, daß sogar die einheimische Erklärung der Formel an einzelnen Stellen auseinandergeht, wie auch, daß diese verschiedene Kopfstücke hat, daß in einer Fassung auch einmal ein Begriff fehlen kann⁶⁰, daß sie überhaupt wachsen konnte.

Wenn sich auch die einzelnen Stufen des Wachstums bislang der Erkenntnis entziehen⁶¹, so kann doch keine Frage sein, daß der zweite Teil der Formel auf der ersten und zweiten edlen Wahrheit beruht. Die Begriffe Geburt, Alter und Sterben, welche in der ersten edlen Wahrheit zur Auslegung des Begriffes Leid in auch sonst bekannter Art nebeneinanderstehen, sind nach dem Satze, daß alles aus einem Grunde entsteht, aus dem Verhältnis des zeitlichen Nacheinander, welches diesen Dingen ihrer Natur nach inneohnt, in eine kausale Beziehung aufgelöst worden.

Die Begriffe des Durstes und Werdens als Ursache der Geburt und so weiter anzureihen, war durch die zweite edle Wahrheit gegeben, wo das Entstehen von Geburt, Krankheit, Alter, Tod, des Leides aus dem Durst erklärt wird, welcher zur Wiedergeburt führt.

Bleibt dabei auch zunächst dunkel, wie der Begriff des Ergreifens (upādāna) gerade an der Stelle der Kette eingefügt wurde,

wo er steht, so dürfen wir aus einer Stelle des Kanons doch eine Bestätigung dafür entnehmen, daß wir nicht irre gehen, wenn wir diesen Teil der Kausalitätskette herauschälen, der seinem Wesen nach eine Auflösung der kanonischen Auslegung der beiden ersten edlen Wahrheiten ist. Findet sich doch an dieser Stelle des Kanons⁵² die Kausalitätsreihe in eben der rudimentären Form überkommen: „Einem, ihr Mönche, der verharret in der Betrachtung des Genusses bei Dingen, die zu ergreifen sind, wächst der Durst. Infolge des Durstes ist Ergreifen, infolge des Ergreifens ist Werden, infolge des Werdens ist Geburt, infolge der Geburt entstehen Alter und Tod, Sorge, Wehklagen, Leid, Niedergedrücktheit, Verzweiflung. Dies ist die Entstehung des Ganzen Haufens Leid.“

Daß in dieser Fassung aber ein Auszug aus der längeren Kausalitätsreihe vorläge, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil gar keine Ursache dafür zu erkennen ist, daß man einen solchen hätte herstellen sollen, wenn die längere Formel schon ein logisches Ganze bildete. Zudem läßt sich aber an einer weiteren Stelle der zwölfgliedrigen Formel der Nachweis führen, daß die Formel in die Länge gewachsen ist.

Wir hatten gesehen, wie Begriffe, welche in der Auslegung der ersten edlen Wahrheit nebeneinander standen, aus der zeitlichen Abfolge ihrer Inhalte zueinander in kausale Beziehung gesetzt wurden. War hier der Vorgang immerhin noch sachlich berechtigt, so ist das Wechselverhältnis der Begriffe *nāmarūpa* und *viññāṇa* ganz mechanisch nach dem sonstigen Schema aufgelöst worden, als es galt, das Nichtwissen als eine letzte Ursache für das Werden des Leides aufzunehmen. Da keine logische Möglichkeit für die Auflösung dieses Wechselverhältnisses vorhanden ist, kann die Auflösung nur mechanisch erfolgt sein. Dürfen wir daraus einen Fingerzeig dafür entnehmen, daß die Formel tatsächlich länger geworden ist, so wird damit auch bestätigt, daß die oben angeführte kürzere Fassung, die mit dem Durste beginnt, ein älteres Zwischenglied in der Entwicklung der Kausalitätsreihe aus den ersten beiden edlen Wahrheiten ist. Und wenn sich auch nicht erkennen läßt, wie die einzelnen Begriffe ihre Stellung in der Reihe erhalten haben, so wird man nicht groß fehl gehen, wenn man sich dahin ausspricht, daß es bei der Herstellung der Formel nur darauf ankam, den jeweils gegebenen obersten Begriff auf einen weiteren zurückzuführen, ohne daß auf das Ganze wäre Bedacht genommen worden.

Ist es doch nur so erklärlich, daß die Formel, als Ganzes betrachtet, unaufklärbare Unstimmigkeiten grundsätzlicher Art enthalten kann. Es ist überdem schon von älteren Forschern darauf hingewiesen worden, daß dabei Einflüsse anderer philosophischer Systeme eine Rolle mögen gespielt haben²², und das ist vielleicht besonders darin zu erkennen, daß auch die Buddhisten den Begriff des Nichtwissens als letzte Ursache in eine der Formeln eingeführt haben.

Sei dem nun, wie immer ihm wolle, es ergibt sich auf jeden Fall, daß Texte des Kanons, welche die Kausalitätsformel in der einen oder anderen Fassung enthalten, aus der Zeit stammen, in der die geschichtliche Weiterentwicklung von Lehraufstellungen noch vor der Spaltung in einzelne Schulen bereits eingesetzt hatte. Das gilt auch für den Dīghanikāya, der als ältester Prosatext angesprochen wurde, enthält doch auch er die Kausalitätsformel. Auch von dieser Seite aus scheint Vorsicht geboten, den Pālikanon, wie er uns heute in Ceylon vorliegt, an die früheste Zeit des Buddhismus anzuschließen.

Fassen wir unsere Betrachtungen zusammen, so ergibt sich folgendes:

1. Der Text des ceylonesischen Dīghanikāya, wie er uns heute im Pālikanon vorliegt, setzt Handschriften voraus, welche aus dem festländischen Indien stammten. Er ist durch eine schriftliche Übersetzung aus Texten gewonnen worden, welche in Māgadhi abgefaßt waren.

2. Die Nachricht, daß der Pālikanon zusammen mit seiner Auslegung zuerst unter dem ceylonesischen König Vattagāmani auf Ceylon sei schriftlich niedergelegt worden, hält einer Nachprüfung nicht stand. Sie kann nicht als geschichtliche Wahrheit gelten.

3. Daraus folgt weiter, daß die Mitteilung, der Kanon sei bis dahin mit der zugehörigen Auslegung gedächtnismäßig bewahrt und mündlich überliefert worden, ebenfalls nicht stichhaltig ist.

Es stellt sich vielmehr heraus, daß diese Unterstellung von den Theravādin ebenso als Fiktion aufrecht erhalten wurde wie die, daß das Pāli eigentlich Māgadhi sei. Sie sind beide aus älteren Zuständen ohne sachliche Berechtigung weitergeschleppt worden.

4. Die Konzilsberichte sind, soweit sie sich mit dem Suttapīṭaka befassen, jünger als die in den Einzelsekten überkommenen Dīghanikāya und, da sie auf diesen beruhen, geschichtlich wertlos.

5. Älteste Lehrformeln sind bereits von der geschichtlichen Entwicklung erfaßt.

6. Ein Nachweis, daß der *Dīghanikāya*, wie er heute im Pālikanon vorliegt, aus vorchristlicher Zeit stammt, ist bisher nicht erbracht.

7. Da die einheimische Überlieferung von der Geschichte des Kanons sich auch für verhältnismäßig späte Zeiten aus den Gegebenheiten der Texte nicht erhärten läßt, muß die Forschung die Geschichte der Textüberlieferung und ihrer begrifflichen Inhalte aus der vergleichenden Untersuchung des gesamten Überlieferungsgutes erarbeiten. Arbeiten mit dem Pālikanon allein sind unfruchtbar und zwecklos.

STELLENNACHWEISE.

* Die nachfolgenden Ausführungen sind die etwas erweiterte Niederschrift einer Vorlesung.

Das 3. Heft der Arbeit Przyłuski: *Le Concile de Rajagṛha*, Paris 1928 erhielt ich erst sechs Wochen, nachdem mein Artikel ausgesetzt war; es konnte deshalb nicht mehr verwertet werden.

1 R. O. Franke, ZDMG 67, 410.

2 Siehe besonders Oldenberg, ZDMG 52, 643 ff. Für unsere Ausführungen kommen in erster Linie die Seiten 652 ff. in Betracht.

3 Goger, Pāl. S. 3. Siehe auch Rhys Davids' Einleitung zum Pāl. Engl. Dict.

4 Die nachfolgenden Angaben über das *Abhidhammapiṭaka* sind entnommen McGovern, *Manual of Buddhist Philosophy*, S. 17.

5 Friedrich Hirth Band der *Asia Major*, S. 620 ff.; *Asia Major* v. 141 ff.; F. Weller, *Der chinesische Dharmasaṃgraha*, Anhang.

6 F. Weller, *Der chinesische Dharmasaṃgraha*, 189.

7 Z. B. DN III, 25.

8 *Asia Major* V, 111.

9 *Asia Major* V, 105, Nr. 3.

10 *Asia Major* IV, 445.

11 DN I 10: *evaṃvipāka candaggāho bhavissati*
 „ *suriyaggāho bhavissati*
 „ *nakkhattaggāho bhavissati*
 „ *candimasuriyānaṃ pathagamaṇaṃ bhavissati*
 „ *candimasuriyānaṃ uppathagamaṇaṃ bhavissati*
 „ *nakkhattānaṃ pathagamaṇaṃ bhavissati*
 „ „ *uppathagamaṇaṃ bhavissati*
 „ *ukkāpāto bhavissati*
 „ *dsādhāho bhavissati*
 „ *bhūmicālo bhavissati*
 „ *devadandubhi bhavissati*

evaṃvipākaṇaṃ candimasuriyānakkhattānaṃ uggaṇaṇaṃ ogamaṇaṃ saṃkilesaṃ vodānaṃ bhavissati.

12 Ausgabe Tschulalongkorns, S. 13. DN I, 17 (= I, § 2, 2), steht ein Nom. auf -o für einen Lok; abs. Die Stelle ist aus den gleichen Gründen zum Beweise nicht zu brauchen.

13 DN III, 94 (XXVII, 23). Übersetzung R. O. Franks, S. 283; Herrn und Frau Rhys Davids', SBB IV, 90. Tschulalongkorns Text: *ganthe karontā* (Agacchanti).

14 Beruft man sich dafür auf das Pāli English Dict. von Rhys Davids und Stede, so muß man gleichzeitig die Frage beantworten, ob danach auch der Pālitext des Dīghanikāya als spätes Werk bestimmt ist. Denn es heißt da unter Nr. 2 des Titelpfades *gantha: only in late Pali and in Skr. composition, text, book (not with ref. to books as tied together, but to books as composed, put together)*. Sonst muß man nachweisen, daß die zeitlichen Angaben über die in Frage stehende Verwendung des Wortes *gantha* falsch sind. Abgesehen davon aber bin ich keineswegs so sicher, ob im Sanskrit unter *grantha* nicht auch handschriftliche Bücher mit einzubeziehen sind. Ich führe dies zu stützen, nach dem PW eine aus dem Hitopadesa ausgehobene Stelle an: *pañcatantrātātathānyasmādgranthād* (ākṛṣya likhyate; Prastāvikā Vers 9 ed. Godabole Parāb.). Handelt es sich hierbei auch nur um Werke, die bloß im Geiste abgefaßt waren?

15 Chinesisches Tripitaka, Ausgabe Takakusu-Watanabe in europäischer Buchform, Band I, S. 38, Spalte 3, Zeile 8.

16 Asia Major V, 111.

17 Asia Major V, 123. Anm. 4.

18 Pāṭikasuttanta, Asia Major V, 112f.

19 Asia Major V, 112.

20 Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II, 11, 16; Geiger, Pāli, S. 7, Absatz 2.

21 Mahāvamsa, hrsg. v. Geiger, XXXIII, 93—XXXIV, 1.

22 Dieser Vers wird von Geiger als unecht angesprochen, vor allem wohl, weil er in der Tikā nicht behandelt wird. Der Vers fehlt in N, T, Z. Die ersten zwei Quellen gehören der birmanischen Rezension des Textes an, auch Z steht, trotzdem es eine Mischrezension ist, der birmanischen Fassung näher als der ceylonesischen. Vgl. Geiger, Textausgabe S. XLIX. Weil nun bei Geigers Auffassung sein Vers 99 eines Subjektes enträt — Geiger selbst ergänzt es in seiner Übersetzung S. 237 — dies Subjekt aber in dem verdächtigsten Verse steht, so ergibt sich aus dem Zusammenhang, daß in der birmanischen Rezension eine irrige Auslassung vorliegt, die ceylonesische Rezension das Ursprüngliche bewahrt hat. Der Vers ist demnach in den Text aufzunehmen.

23 Dipavamsa, hrsg. v. Oldenberg, XX, 18 ff.

24 J. Przyluski, Le Concile de Rājagṛha, Paris 1926 und 1927.

25 Cullavagga XI, 1, 8.

26 Przyluski, a. a. O., S. 193.

27 Przyluski, a. a. O., 146f.

28 Przyluski, a. a. O., 123.

29 Die Annahme, daß dieser Dīghāgama des chinesischen Tripitaka der Schule der Dharmagupta angehöre (McGovern, Manual S. 26) wird sich kaum halten lassen, da die Abfolge der Kapitel nicht mit der Ordnung zusammenstimmt, welche das Vinaya der Dharmagupta für die Kapitel des Werkes vermeldet (Przyluski, a. a. O. 193).

30 Anesaki, Transactions of the Asiatic Society of Japan, XXXV, 3, S. 36f.

31 Ep. Ind. VIII, 176.

- 32 V. A. Smith, *Early History of India*, 3. Aufl., 256, 258.
 33 Hultsch, ZDMG, XL, S. 58. Über das Alter des Bauwerks siehe Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, 2. Aufl., S. 24.
 34 Rhys Davids, *Buddhist India*, 167, Nr. 2. Ich halte die zweite Auffassung für die wahrscheinlich richtige, vgl. v. le Coq, *Buddhistische Spätantike* VI, 68.
 35 MN I, 163.
 36 AN I, 145.
 37 Lies vyādhitaṃ statt vyādhim.
 38 Chinesisches Tripitaka, Ausg. v. Takakusu-Watanabe, I, 6.
 39 Foucher, *L'Art Gréco-Bouddhique* I, 348, vgl. auch Waldschmidt, *Gandhāra* 34.
 40 Citralakṣaṇa, hrsg. von B. Laufer, Leipzig, 1913, Vers 574 ff.
 41 So ist Verszeile 952 zu übersetzen. Laufer ist in die Irre gegangen.
 42 *Buddhistische Spätantike in Mittelasien* V, 10.
 43 Weller, *Chin. Dharmasaṃgraha*, S. 182, Nr. 6.
 44 F. Weller, *Der chinesische Dharmasaṃgraha*, Anhang S. 189.
 45 SN, Nidānavagga.
 46 SN XII, 2, 4 ff. (Bd. II, S. 2 ff.). Ersetzt man die Begriffe in der angegebenen Weise, so ergibt sich nämlich:
 In Abhängigkeit von dukkhe aññāṇaṃ dukkhasamudaye aññāṇaṃ dukkhanirodhe aññāṇaṃ dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya aññāṇaṃ
 ist kāyasamkhāro, vacīsamkhāro, cittasamkhāro
 In Abhängigkeit von kāyasamkhāra, vacīsamkhāra, cittasamkhāra
 ist chayime . . . viññāṇakāyā, cakkhuvīññāṇaṃ, sotaviññāṇaṃ, ghānaviññāṇaṃ, jīvāviññāṇaṃ, kāyaviññāṇaṃ, manoviññāṇaṃ.
 In Abhängigkeit von diesen 6 viññāṇakāyā: cakkhuvīññāṇa, sotaviññāṇa, ghānaviññāṇa, jīvāviññāṇa, kāyaviññāṇa, manoviññāṇa
 ist vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro . . . cattāro ca mahābhūtā catuññaṇa mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ.
 In Abhängigkeit von vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro . . . cattāro ca mahābhūtā catuññaṇa mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ
 ist cakkhāyatanam, sotāyatanam, ghānāyatanam, jīvāyatanam, kāyāyatanam, manāyatanam.
 In Abhängigkeit von cakkhāyatanam, sotāyatanam, ghānāyatanam, jīvāyatanam, kāyāyatanam, manāyatanam
 ist chayime . . . phassakāyā, cakkhusamphasso, sotasamphasso, ghānasamphasso, jīvāsamphasso, kāyasamphasso, manosamphasso.
 In Abhängigkeit von den 6 phassakāyā: cakkhusamphasso, sotasamphasso, ghānasamphasso, jīvāsamphasso, kāyasamphasso, manosamphasso
 ist chayime . . . vedanākāyā: cakkhusamphassajā vedanā, sotasamphassajā vedanā, ghānasamphassajā vedanā, jīvāsamphassajā vedanā, kāyasamphassajā vedanā, jīvāsamphassajā vedanā, kāyasamphassajā vedanā, manasamphassajā vedanā.
 In Abhängigkeit von den 6 vedanākāyā: cakkhusamphassajā vedanā, sotasamphassajā vedanā, ghānasamphassajā vedanā, jīvāsamphassajā vedanā, kāyasamphassajā vedanā, manasamphassajā vedanā

ist chayime . . . taṇhākāyā: rūpatāṇhā, saddatāṇhā, gandhatāṇhā, rasatāṇhā, poṭṭhabbatāṇhā, dhammatāṇhā.

In Abhängigkeit von diesen 6 taṇhākāyā: rūpatāṇhā, saddatāṇhā, gandhatāṇhā, rasatāṇhā, poṭṭhabbatāṇhā, dhammatāṇhā

ist cattārimāni upādānāni: kāmupādānaṃ, diṭṭhupādānaṃ, silabbattupādānaṃ, attavādupādānaṃ.

In Abhängigkeit von diesen 4 upādāna: kāmupādānaṃ, diṭṭhupādānaṃ, silabbattupādānaṃ, attavādupādānaṃ

ist tayo bhavā: kāmabhavo, rūpabhavo, arūpabhavo.

In Abhängigkeit von den 3 bhava: kāmabhava, rūpabhava, arūpabhava

ist yā tesam tesam sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jāti sañjāti okkanti abhinibbatti khandhānaṃ pātubhāvo āyatanānaṃ paṭilābho.

In Abhängigkeit von yā tesam tesam sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jāti sañjāti okkanti abhinibbatti khandhānaṃ pātubhāvo āyatanānaṃ paṭilābho

ist yā tesam tesam sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jarā jīraṇatā khaṇḍiccam paḷiccam valittaccatā āyuno saṃhāni indriyānaṃ paripāko, yaṃ tesam tesam sattānaṃ tamhā tamhā sattanikāyā cuticavanatā bhedo antaradhānaṃ maccumarāṇaṃ kālakriyā khandhānaṃ bhedo kaḷe-barassa nikkhepo.

Bei dieser Auslegung bleibt es doch ganz unverständlich, daß vedanā und phassa als Teile des nāmarūpa in Abhängigkeit von viññāṇa entstehen, dadurch das saṃjāyatana mit bedingen, und andererseits phassa allein wieder infolge saṃjāyatana entsteht und seinerseits ausschließliche Ursache für vedanā ist. Hier hört jede Möglichkeit auf, die Auslegung der Formel als logische Reihe zu verstehen. Die Formel zerbricht hier und die Auslegung widerlegt sich selber.

47 Da diese Tatsache unter den Fachleuten allgemein bekannt ist, kann ich mich mit dem Hinweise auf de la Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, Gand, 1913, S. 34 begnügen und auf den § 11 eben dieser Arbeit.

48 Z. B. DN II, 56.

49 Siehe *Buddhacarita*, tibetischer Text, XIV, 73.

50 Saṃjāyatana fehlt DN II, 56.

51 Ich komme im ganzen wieder auf die Auffassung der Formel zu, welche Senart in den *Mélanges de Harlez*, S. 281 ff. vorgetragen hat. Er hat meines Erachtens das Wesen dieser Formel richtig bestimmt, wenn er sagt (S. 286): „Une pareille incohérence n'est pas pour donner à la formule l'autorité d'une théorie conçue tout d'une pièce.“ (s. 294). „La théorie des nidānas se lie aux thèses fondamentales du bouddhisme. Cependant elle n'exprime déjà plus l'effort spontané de la recherche. C'est une combinaison scolastique de catégories, dont plusieurs sont elles-mêmes dérivées. Elle repose sur des formules antérieures dont les termes ont suggéré l'idée et fourni le cadre. Quoique ancienne, elle est donc déjà secondaire et par la date et par l'inspiration.“ (S. 295.) „Nous constatons d'autre part que les livres réputés les plus autorisés supposent déjà, dans les formules qu'ils s'associent, plusieurs stratifications successives“.

52 SN XII, 32, 2 (= Bd. II, 84).

53 Senart, *Revue de l'histoire des religions* XI, II, 350.

ZUM KHALKHAMONGOLISCHEN HELDENEPOS

Von N. POPPE

Während bei den oiratischen Stämmen der nordwestlichen Mongolei und bei den Burjäten epische Heldengesänge ungemein verbreitet sind, ist diese Art der Volksdichtung bei den Khalkhamongolen schon im Verschwinden. Unter den Oiraten des genannten Gebiets finden sich viele professionelle Sänger, welche oft große Heldengesänge, deren Umfang sich auf mehrere tausend Verse beläuft, hersagen können¹. Auch gibt es unter ihnen geschickte Dichter, die nach dem Muster alter Heldengesänge neue dichten und den Stoff dazu aus der Vergangenheit und Gegenwart schöpfen². Auf solche Weise ist die epische Dichtung der Oiraten etwas, was lebt und fortfährt sich zu entwickeln. Dieselben Verhältnisse finden wir auch bei den Burjäten³. Der einzige Unterschied ist hier nur der, daß der Träger der altererbten Traditionen hier eben das einfache Volk und bei den Oiraten noch unlängst der Adelsstand war.

Ganz anders steht es bei den Khalkhamongolen. Die epische Volksdichtung ist hier schon im Aussterben, und das, was sich noch erhalten hat, ist ein Überbleibsel der früheren Zustände. Neue Heldensagen scheinen nicht mehr gedichtet zu werden, und auch die alten werden allmählich vergessen. Es ist auch recht schwer

¹ B. J. Vladimircov. Монголо-ойратский героический эпос (*Das mongolisch-oiratische Heldenepos*). Петербург-Москва, 1923. Vgl. die Einleitung. Dieses Werk verdient die besondere Aufmerksamkeit aller, die sich für die mongolische epische Volksdichtung interessieren.

² Ein solcher Heldengesang, in welchem die Ereignisse des J. 1912 geschildert werden, wurde von Prof. Vladimircov veröffentlicht. Vgl. Монгольские сказания об Амурсане (*Mongolische Sagen über Amursana*). Восточные Записки I, Ленинград, 1927, S. 270 u. f.

³ С. З. Замсарано. Прошведения народной словесности бурят (*Proben der Volksliteratur der Burjäten*). Петербург, 1918. Einleitung, S. XVII u. f. Zur burjätischen epischen Volksdichtung vgl. A. Rudnev. *A Buriat Epic*. MSFOu LIII. Helsinki, 1924, S. 238 u. f.

jetzt gute Erzähler zu finden, da die meisten nur mehr den Inhalt wiedergeben können, wobei die poetische Form solcher Gesänge gewöhnlich verloren geht. Solche Heldensagen, die von Anfang bis Ende in Reimen vorgetragen werden, werden immer seltener, und sehr oft werden ganze Partien in Prosa hergesagt. Auch was den Umfang der khalkhamongolischen Heldensagen betrifft, so können sie sich mit den oiratischen und burjatischen Heldengesängen nicht messen, da die meisten von ihnen, insofern sie wirklich gereimte Gesänge sind, höchstens tausend Verse enthalten, obgleich man oft zu hören bekommt, daß in dieser oder jener Gegend ein geschickter Erzähler (*uligeriŋi*) lebt, welcher solche Sagen kennt, die kaum in zwei Nächten endigen.

Die khalkhamongolischen Heldensagen werden, wie bei allen mongolischen Stämmen, nicht gesprochen, sondern gesungen¹. Auf Volksfesten (*nätvöm*), wo Wettrennen, Ringkämpfe und Bogenschießen gezeigt werden und wo sich immer viele Leute versammeln, treten auch Sänger auf, welche zu Ehren der Sieger ihre Oden (*mačyāl*) hersingen und für jedes Roß, welches im Wettrennen siegt, einen Lobgesang (*morjnt tsoltu*) bereit haben. Gewöhnlich werden dann von geschickten Erzählern auch Heldensagen vorgetragen. Es ist ein unvergeßliches Bild, wenn hunderte von Menschen sich mitten in der grünen Steppe versammelt haben, Reiter, Bogenschützen, Ringkämpfer und schließlich noch Sänger auftreten: dann denkt man unwillkürlich an längst vergangene Zeiten, als eben solche Sänger die Taten damaliger Helden und Heerführer rühmten, von welchen uns eine Vorstellung das überaus poetische *Yuan-tsch'ao-pi-che* gibt. Solche Erzähler kann man auch sonst zu hören bekommen, z. B. am Abend, wenn sich Leute in der Jurte versammelt haben und sich unter ihnen ein Sänger findet. Dann werden er und die übrigen Gäste mit allerlei Leckerbissen, Kumys (*äprik*) und Milchbranntwein (*ärx*) bewirtet, wobei den Hauptschmuck eines solchen Gastmahls unbedingt irgendeine geschickt vorgetragene Heldensage bildet.

Was den Inhalt solcher Sagen betrifft, so ist die Fabel sehr einfach: den Kern bildet der Kampf des Helden mit einem bösen Wesen, dem Mangus (*mangvs*). Gewöhnlich beginnt die Sage mit einer kurzen Einleitung, in welcher mitgeteilt wird, wann und wo

¹ Dazu und zum folgenden vgl. G. J. Ramstedt. О монгольских былинах (*Über mongolische Heldensagen*). Труды Троице-Сергиевско-Калужского Отд. И. Р. Георг. Общ. III, fasc. 1—2. Иркутск, 1902, S. 44 u. f.

die Ereignisse stattgefunden haben. Aus ihr erfahren die Zuhörer, daß alles, wovon die Rede sein soll, in uralten Zeiten geschehen ist, als die Sonne und der Mond soeben aufgegangen waren, als das Laub sich zuerst entfaltete und die Religion entstand, im Anfang unseres Zeitalters und zum Schluß eines schlimmen Zeitalters. Ferner wird gesagt, daß alles im Land des Königs Vikramāditya (*ṛṣagor-miḥit xāp*) zwischen zwei Meeren und nördlich vom Berg Sumeru geschah. Darauf folgt die Beschreibung des Helden, seiner Frau, seines Landes, Palastes, seines Rosses und der Waffen.

Nachdem die Zuhörer den Helden kennengelernt haben, müssen sie auch von seinem Gegner, dem Mangus, Näheres erfahren, und nun wird der Mangus beschrieben. Gewöhnlich hat er fünfzehn oder fünfundzwanzig Köpfe. Seine Frau ist ein böses Schulmusweib. Darauf folgt die Schilderung seines Landes.

Dann ereignet es sich, daß der Held oder seine Frau einen unheilvollen Traum sieht. Am nächsten Tage macht sich der Held auf den Weg, sattelt sein Roß, holt seine Waffen hervor, spendet dem Burchan Weihrauch und zieht auf die Jagd. Auf einem hohen Berg rastet er, holt seine Pfeife hervor und, während er raucht, sieht er in der Ferne den Gegner. Sofort begibt er sich dahin und trifft mit dem Mangus zusammen. Sie begrüßen einander, und der Mangus fragt, wer der Held sei und wohin er fahre. Der Held antwortet ihm, daß er von einem bösen Mangus gehört habe und daß er sich jetzt zu ihm begeben, um ihn zu töten und sein Hab und Gut zu nehmen. „Der böse Mangus bin ich“, sagt darauf der Gegner. „Wenn dies der Fall ist, so bin ich der, zu welchem du dich begeben willst!“, antwortet der Held.

Bei Sonnenaufgang des nächsten Tags kämpfen die beiden. Mit den „vom Herrscher und Kaiser gegebenen Waffen“ können sie einander nicht besiegen und kämpfen dann mit dem „vom Vater und von der Mutter gegebenen Fleisch und Körper“. Der Held siegt, tötet den Mangus, nimmt seine Waffen, sein Roß, seine Frau, Hab und Gut, Kinder und Untertanen. Darauf kehrt er zurück und veranstaltet ein Fest von sechzig Jahren und ein Gastmahl von achtzig Jahren, „ißt Fleisch ohne das Messer hinzulegen und trinkt Branntwein, ohne den Becher stehen zu lassen“ und lebt von nun an fröhlich und vergnügt weiter.

Dies ist in Kürze der Inhalt der gewöhnlichen Heldensagen.

Im folgenden gebe ich eine kleine Sage bekannt, welche ganz typisch ist. Da sie nicht groß ist, ist sie sehr dazu geeignet in einem

kleinen Aufsatz veröffentlicht zu werden. Sie verdient einige Beachtung, da nur wenige khalkhamongolische Heldensagen veröffentlicht sind, wobei keine von ihnen übersetzt ist¹. Aus diesem Grunde halte ich es nicht für überflüssig eine Probe khalkhamongolischer epischer Dichtung hier dem Leser zu bieten.

Diese Sage habe ich von einem jungen Mongolen namens *Namno Dorvž* vom ehemaligen Banner *Mižik gun* des Aimak *Xaŋ boğdu uls* (die neue Benennung des früheren Fürstentums *Tüsiyetü Xan*) gehört und niedergeschrieben.

Was die Transkription betrifft, so bedarf sie keiner Erklärung, da ich die Ramstedtsche Transkription gebrauchte², mit dem Unterschied, daß hier der dunkle *l*-Laut (in der Transkription *l̥*) und das vordere *l* auseinandergehalten werden. Bei der Übersetzung war ich bemüht, so genau wie nur möglich zu sein, es muß aber bemerkt werden, daß es sehr schwer ist, die bilderreiche Sprache, den Parallelismus in der Schilderung und die technischen Ausdrücke (z. B. die zahlreichen speziellen Bezeichnungen verschiedener Arten von Bergen und anderer geographischer Begriffe usw.) genau in einer anderen Sprache wiederzugeben. Nur in einem habe ich mir erlaubt ungenau zu sein, darin nämlich, daß ich das Wort *genē* 'man sagt', welches fast in jeder Zeile vorkommt, unübersetzt gelassen habe.

TEXT

enxə nolot xāp,
urwīl sāē? tsagʻv,
sāē? tsagīl turūnd,
mū tsagīl zūld,

¹ Die wenigen veröffentlichten Sagen bei C. Z. Zamcarano und A. D. Rudnev, *Образцы монгольской народной литературы*. Вып. I. Халхаское нардул (*Proben der mongolischen Volksliteratur*. Lief. I. *Khalkhasische Mundart*. Lithographiert). C. Петербурга, 1908. [Eine khalkhamongolische Heldensage nebst Übersetzung erscheint übrigens bald in B. Bambačevs Bericht über seine Reise in der Mongolei im J. 1926. Unter anderem gibt er dort eine kurze Charakteristik der kalkhamongolischen epischen Gesänge. Korrekturnote.]

Burjätische Heldensagen in Transkription bei Zamcarano *op. cit.* (Übersetzung fehlt). Oiratische Heldensagen bei Vladimircov, *Образцы монгольской народной словесности* (*Proben mongolischer Volksdichtung*). Ленинград, 1926. (Einige von ihnen sind übersetzt von Prof. Vladimircov in seinem früher zitierten Buch).

² G. J. Ramstedt, *Das Schriftmongolische und die Urgamundart phonetisch verglichen*. Helsingfors, 1902.

- nar sǎjji manvovdē,
 5 nar tsi tsetsək delgərdē sǎḡxvḡ,
 sar sǎjji manvovdē,
 šadovdē saḡwār delgərdē sǎḡxvḡ,
 sūmbār ūl'ig gūwē sǎḡxvḡ,
 sūḡ dōrtvḡ dal'ē šalbāḡ sǎḡxvḡ,
 10 xer'ē xanē tsoḡ'ō sǎḡxvḡ,
 xer'ē tūl'ig šalbāḡ sǎḡxvḡ,
 dal'ē lam'ig vandī sǎḡxvḡ,
 dǎjji ḡān'ig sal'isir sǎḡxvḡ,
 xanḡ'ē mod'ig dzuḡdvovḡ sǎḡxvḡ,
 15 xat'vḡ xar'ig unvḡ sǎḡxvḡ,
 gal'ī tujāḡ ul'ēr'is sǎḡxvḡ,
 gadarīl xūwēḡ šartvḡ sǎḡxvḡ,
 manā galwīl ēḡḡvḡ,
 māḡdrīl galwīl tūxvḡ,
 20 dēwḡ galwīl ujjvḡ,
 dēwā dāḡḡḡl orvḡ,
 ḡāḡ ḡāḡl jēḡḡl gen,
 ḡamak ḡāḡl jēḡḡl gen,
 edvovdē edvovdēl tūrwūnīḡ gen,
 25 eḡḡḡ bolḡḡ ḡāḡ gēḡḡ negḡ jēḡḡ ḡāḡ sǎḡw genē.
 tēvḡ nūḡvḡḡḡ sǎḡḡ nūḡḡḡḡ bolḡḡ:
 dāḡḡ ḡōl'īl ēḡḡvḡ,
 dāḡḡḡḡ ḡōl'īl adovḡḡ,
 ḡuḡjji am'īl ēḡḡvḡ,
 30 ḡuḡjḡḡ ḡol'īl nēl'isir,
 ḡatūḡ sǎḡrīl ēḡḡvḡ,
 ḡuḡjḡḡ sǎḡrīl adovḡḡ,
 talb'ā sǎḡḡ talvḡ,
 daḡḡsḡ sǎḡḡ dēndēḡḡ,
 35 ḡrgḡ sǎḡḡ širḡvḡ,
 tēḡḡḡ sǎḡḡ dēndēḡḡ,
 sūmbār ūl'ig tūšmāḡ,
 sūḡ dal'ēḡ dzaḡḡḡḡḡ nūḡvḡḡḡḡ jum genē.
 tēvḡ sǎḡḡḡḡḡ orvḡ bolḡḡ:
 40 ḡurwvḡḡḡḡ jandvḡḡḡ
 ḡut'is ḡojjir tsoḡḡḡḡ,
 dōrwvḡḡḡḡ jandvḡḡḡ

- 45 *tuurxits altār wāgūlāt,
 kīddār altār dāwārīt,
 sirs? mōngə tūroḡīt,
 mog'ē jassə unītē,
 mollur irdən tōnīt,*
 50 *harə mōngə xajānītītē,
 xassnē mōngə xanīt,
 uxā tsulūy mōnīt,
 ussə mollur dōndōyīt,
 tsagāy mōngə tsawwīt,*
 55 *tsālī mōngə bagwīt,
 tsandamən irdən xālvḡīt,
 dzendamen irdən šālīt,
 nadmurāḡ'ī gāndārīt,
 bīndirjā tsulū xerəglīt,*
 60 *dzānē jasār dzāgūt xīs?,
 dzandə modār dzuḡgūt xīs?,
 jāḡl dzandə-ijər buḡḡgūt
 jāšīl dzandə-ijər wāgūdsə tīm sādḡy ordīt jum Genē.
 tēdnī malon bolbol:*
 65 *arār dūrs?,
 āḡ tuma altvḡ xongvər adūt,
 dūrār dūrs?
 uḡ tuma altvḡ xongvər adūt,
 šand'ī xōl'ēg dūrs?*
 70 *šar šilbīn tēmīt,
 bumd'ī xōl'ēg dūrs?
 bomp ulāy uxḡarīt,
 māḡūdz'ēḡ gōlōr dūrs?
 m'āḡy šar xaldəy xonīt,*
 75 *tuḡxūndə'ī gōlōr dūrs?
 tuma šar xaldəy xonīt,
 assər bassər xojjīr noḡ'īt,
 xun tseḡ xojjīr šuwūt jum Genē.
 tēdnī xūxədn bolbol:*
 80 *dzūdnərē? mednadək,
 dzuḡḡōrā tursə,*

*tsin bolov nastē boddīl galū xānīē,
 sin gurwv nastē born^oē dēanīsy daginīē jum Genē
 ter xojjirīē axxv noldol:*

- 85 *garxvndāy gabvīē,
 gāē uoxvndāy durīē,
 tūrxdāz tūwakīē,
 tūwak uoxvndāy durīē,
 xagīsvrdē xugīsvrdē bolx-ug^ī*
- 90 *xori daxvur xujxvīē,
 xemxvrdē xamxvrdē bolx-ug^ī
 xedvz daxvur jasvīē,
 exīdēz erdēmīē,
 er tsadvol jixxvīē,*
- 95 *n'ūrvndāy gāīē,
 n'ūrvndāz tsoģīē,
 or^oēnī buddv-jēr tūraksē
 onīsv kille galdvū bālvor axxvīē jum Genē.
 ter bālvīē unvovē morv noldol:*
- 100 *arār dūrvz āē tūmv
 allov xovvur adūvndāy javvovē
 arv^o xuvvīē neryē,
 ajjvgīē tsinēz n'ūrvīē,
 xadov xovg^o xamvīē,*
- 105 *xarvnx^ī xavīsvl amīē,
 dēalg^ī tsinogē amīē,
 dēarv xojjir sojōvīē,
 dēūr xovvgīē vijjōvīē,
 dēūv tō tsixxvīē,*
- 110 *devvndāy sūlxv dvurāvīē,
 gā^ī mōvgē urūvīē,
 gas mōvgē ūvndāvīē,
 gabv erdv n solg^ī vīē,
 xovvov erdv tagn^ī vīē,*
- 115 *xābvrgvndāy dzavsvr-ug^ī,
 xarīsvrgvndāy uvjv-ug^ī,
 uvjv solgvn-dagāy ussākīē,
 ussak solgvndāy uvdvzakīē,
 gav erdv tūr^ī vīē,*
- 120 *xas erdv tsā^ī vīē,*

- uχā šurə dəltə,
 uryumol suwəp sūltə,
 tōrū χum^oi xexəraklā,
 tuxxamū χum^oi geddəstə,
 125 jūssə xelīg meddəχ,
 jeraŋ^h χī uχāp suridəksə,
 tsini xalla meddəχ,
 tsergū χulīg tassəlxə,
 tsin tsulūp dzuraklā,
 130 tseχtsə sarəp moritə jūm genə.
 negə ugliā kille galəxū nātor gərōlax nolde genə.
 arārūp dūrsə də tūmə
 altəχ xongor adūndāp jawdūχ
 arə χum^htsi mor'ōp
 135 amgoləzi tsalmāp tsulūdovdā,
 ar'ū ūl'īg ułχələ bəpde.
 „ar'ə nam'əg bāridə awvəp'“ genə.
 χūdōgū enlā,
 χutəp tsagāp foxxumlā,
 140 xang'ē? χōtal nolsə
 xāfərl altəp emēlā? foxxəw genə.
 dzu laŋgū xadzārig
 dzūdā?-jūndəp tārūləw genə.
 xori laŋgū χudəvrg'īg
 145 xondl'ē-jūndəp tārūləw genə.
 daltə laŋgū tsā'ūrīg
 daltā-jūndəp tārūlāt morəvəw genə.
 dēšē? təngrū odəp fōlp,
 dōšōp qadərū mōdas fōlp bulgidā genə.
 150 āw'inxāp altəp mōŋgə tsiməkiē
 aqor dzandəp ujanās mor'ō ujat gerlā? orəpde.
 daltə mug'ū ewrər dāqə dujl χisə
 darg'ē altəχ num sumāp daltə murandē? aqəw genə.
 jirə mug'ū ewrər indū χisə
 155 erē? altəχ num sumāp aqəw genə.
 xang'ē? mod'īg xagləp-mug'ī χisə,
 xan qardū mō'īg tsalāp-mug'ī χisə,
 vndar mod'īg xugləp-mug'ī χisə,
 vla mug'ū sandəstīg uraldētərən χisə,

- 160 *ḡngü alluk num sumā*
uwar arārāy dūrīl'el avśāt morduv Gen.
urw ulondāy garīš,
uḡsilgynē arby qurwv saḡ tāwiv Gen.
xoḡl ulondāy garīš,
- 165 *χori qurwv saḡgāy tāw'āt,*
assur nassur xoḡjir noḡ'ēgōy dagūdāt
allus jixḡḡ xumātīw garw Genē.
tūnī allvōš jawā arāl'v nolbvī:
fel'mā ewerīš feḡḡḡ Gen,
- 170 *velby tsixḡḡl'ē xull'v Gen,*
persḡ xull'ē dzēr Gen,
mudmāḡ xull'ē murgat Gen,
uḡā xull'ē galā Gen,
xumḡ ḡar gōrōs Gen,
- 175 *xumḡ erēḡ narv Gen,*
tsandvgy tsagāy lūlūs Gen,
tsās ulāy unag Gen,
mīvnd ḡeātē bulog Gen,
nul't'ēdē ḡeātē tūl'ē Gen,
- 180 *ogīv ḡar nātug'ē Gen,*
ādy ḡar orvḡv Gen,
ḡaddond ḡeātē ḡal'ū Gen,
ḡalt'v ḡal'ūy ḡandvḡ'ē Gen,
ḡaḡ gardū deuldvug Gen,
- 185 *ḡamgū mū urv ḡulḡ'ēl'ē foḡ'ē folḡ'ēt lson Gen.*
narīšl' urīšl' ḡad'īg morinī sāḡnār negdāiv Gen.
narv sāḡmvr gadvīg sāḡḡirīš luvḡḡarīš sosḡv Gen
urīšl' urīšl' ḡad'īg morinī sāḡnār negdēiv Gen.
unag sāḡmvr gadvīg urḡēdē sosḡvdē jawv Gen.
- 190 *ar'ī gōrōšig*
argol ḡorgol bol'vī namvuv Gen.
uwrīl' gōrōšig
mīlak mūs bol'vī namvuv Gen.
teḡl'el fertē ter
- 195 *narūv lewt ḡāḡxūl'v,*
sāḡv amīvniḡ larīd'v,
lewt lewt ḡāḡxūl'v,
ter dzugl' amīvniḡ dzovd'v,

- ԳԱԾԾՅՈՐ ԳԱԾԾՅՈՐ ԳԱՅՄԱՆՍ,
 200 ԳԱՆՆԻ ՆԵԳԻԳ ԽԱՐԼԱՍՅ
 ՏԱՆԽԻՆԷ ԷԼԷ ԽԱՐ ՄԱՆԳՅՈՍ ԳԵԾԷ ՆԵԳԷ յԻՃԽԷ ՄԱՆԳՅՈՍ ԶԱՔՄ ԳԵՆԷ.
 ԷԼԷ ԽԱՐ ՄԱՆԳՅՈՍ ՆԵԳԷ ԽԱՆՔ
 ԵՊՔ ԽԵ ԲՈՒԼՈՒ ԽԱՆԷ ԽԱՅԲԱԳՄԱ
 ԷՏԻՊ ԶՈԼՈՅ ՆԱՏԷՆ
 205 ԲՈԾԾԻԼ ԳԱԼԱ ԽԱՆԱՐՄՈ
 ԲՈՒ ԽԻԳԷԼ ԻԾԾԻԾԷ ԶԱՔՆ,
 ԷՏԻՊ ԳՐԱՄՅ ՆԱՏԷՆ
 ԲՈՐՆՔԷ ԶԵԱՆԻՍՅ ԶԱԳՄԱՐ
 ԲՈՒՅՈՐ ԽՈՐՄ ԶԱՐԳՅՈՒՑ ԲՈՂՈՒՑ ԶԱՔՆ ԳԵԾԷ ԶԵՄԶՈՒՄ.
 210 ՄԵԼԷ ԲՈՏՈՒ ԵՃԽՈՐ ՏԵՆՑ ԶՄԳՄԱՐ ԽԱՄԾԱՅ ՂԵԼԼԱՄ ԳԵՆԷ:
 „ԵՊՔ ԽԵ ԲՈՒԼՈՒ ԽԱՆԷ ԽԱ
 ԷՏԻՊ ԶՈԼՈ ՆԱՏԷՆ
 ԲՈԾԾԻԼ ԳԱԼԱ ԽԱՆԱՐՄՈ
 ԲՈՒ ԽԻԳԷԼ ԻԾԾԻԾԷ ԶԱՔՆ,
 215 ԷՏԻՊ ԳՐԱՄՅ ՆԱՏԷՆ
 ԲՈՐՆՔԷ ԶԵԱՆԻՍՅ ԶԱԳՄԱՐՄՈ
 ԲՈՒՅՈՐ ԽՈՐՄ ԶԱՐԳՅՈՒՑ ԲՈՂՈՒՑ ԶԱՔՆ ԳԵԾԷ ԶԵՄԶՈՒՄ.
 ՄԻՆ՝ ԶԵՄԶ —
 ՄԵՐԳԷ ՏԱՔԷ ԶԵՄԶՈՒՑ,
 220 ՄԵԾԾԱԼԷՏԷՏԷՏԷ ՏԱՔԷ ԶԵՄԶՈՒՑ,
 ԶԵՄՆԷՏԷ ՏԱՔԷ ԶԵՄԶՈՒՑ,
 ԶԵՄԳԷՐ ՏԱՔԷ ԶԵՄԶՈՒՑ,
 ԷՏԷ յԱՄԾԷ ԽԱՆԻԳ ԶԵՄԶՈՒ ԶԱՆԻՍՐՔ՝ ԳԵԾԷ
 ՏԵՆՑ ԶՄԳՄԱՐ ԽԱՄԾԱՅ ՂԵԼԼԵԼ,
 225 ՏԵՆՑ ԶՄԳՄԱՐ ԽԱՄԾԱՄՈ:
 „ԽԱՆԷ ԶՃԽՈՒ ԶԱՐՄՈՐՈՆ ԲՈՒԼՈՒ,
 ԳԱՐՅՈՒՑ ԳԱԲՈՒՑ
 ԳԱՔ ՄՈՅՈՒՑ ԶԱՐԷ
 ԽԱՐԾԱԾԳ ԷՍԿԱԼԷ
 230 ԷՍԿԱ ԴՈՅՈՒՑ ԶԱՐԷ
 ԽԱԳԷՐՈՒՑ ԽԱԳԷՐՈՒՑ ԲՈՒՃ-ՄԱԳՔԷ
 ԽՈՒ ԶԱՅՃՐ ԽԱՅՃՐԷ,
 ԽԱՄՃՐՈՒՑ ԽԱՄՃՐՈՒՑ ԲՈՒՃ-ՄԱԳՔԷ
 ԽԵԾՈՐ ԶԱՅՃՐ ԵԱՏՈՒՑ,
 235 ԵՐՃԻԾԷՐ ԵՐԾԱՄԷ,
 ԵՐ ԷՏԱԾՈՒ ԵՐՃՃՐԷ,
 Ն՝ԱՐՄԱՅ ԳԱԼԷ,

- n'uddandē? tsogčē,
 or'ēnī nudduḡār tursi;
 240 on'isv šill? galdsū bātor axxvčē jum genē,
 ni jādē tsavḡw nī? Gēdē xeltol,
 élē xar mangvs:
 „šī mini ajvḡḡi tsagāy bulūḡ
 awāt jabvčl ašsvrdē sollon“, Gēd,
 245 ajvḡḡi tsagāy bulūḡ awāt ngaw genē.
 sens? dūḡūar šullom ajvḡḡi tsagāy bulūḡ awāt,
 sālḡmār sālḡ? bolot
 eḡ? xā sollvčl xānēd irēw genē.
 ter dza svv šill? galdsū bātor Gōrōl? jawāt
 250 neḡ? tsagčl gerē? dzuḡ érgēt xardē jawčvl, Ger dēḡūrēn
 mū jor'ī tōs
 moxčēdḡ tāvvdē bāḡw gen.
 sūḡ? jor'ī tōs modnī naštī? bolḡvnd
 šarčl xarvḡdḡw gen.
 255 ūrvnīs xurīs gen,
 ūšḡntīs sams'ēw gen,
 un'ūnīs xūddalaw gen,
 uxāy seḡēnīs aldrvḡw gen,
 or'ēnī us orw'ēw gen,
 260 oššinī saxxvl šorw'ēw gen.
 mor'nēxāy
 taš'a dāḡr'ūldē tav,
 tamvḡ dāḡr'ūldē xojjer,
 dūḡ tōn dolō ḡujdāt uxḡvs xīčl,
 265 tseḡtse šargvl morin edzē? awāt deḡdḡw gen.
 tsēl jixḡ? ḡadrig nisḡ? mēl deḡdḡw gen,
 dūrāššils? ḡūlmā dūrōḡḡā awāt deḡdḡw gen,
 dūrwa nāḡmḡ ḡandḡḡ emēlē? awāt deḡdḡw gen,
 xur velen xurmošl tengert mandvḡw gen,
 270 xur'isv dūrwa tūr'ēn dzambū tēwt mandvḡw gen,
 sabḡvšik narivḡw gen,
 šagāšik dūrwaldēšlāt,
 gerčē? xurīs irčl šill? galdsū bātrig xarḡvčl,
 enīs ḡol'ī amčlḡ
 275 ēldēigē? unḡ dzuḡčāw gen,
 terčl? ḡol'ī amčlḡ

- tērgēz tširz dzugtāw Gen,
 āl'iz āmitp xun^hxiz xarw Gen,
 usnē āmitp tsālgālz dzugtāw Gen,
 280 xerē xurtel gāgwlw Gen,
 xeddōgen xurtel dūngaw Gen,
 galū xurtel gāgxw Gen,
 gax'ē xurtel tūltz moddognūlw Genē.
 sillz galozū sātōr daxidē irēt,
 285 altp mōngz ujānāsāp mor'ō ujt,
 ēndarōrō nājji ald,
 ōrganōrō dšary ald,
 ēndar šar jamp'⁴ēn-dērēz šartol,
 mōxā ulāp tsāggin ōrīz xojjir dūm anširdš
 290 mēšt šarsp xōšw,
 tsohxōrōp alw šar nīšik
 tsō tatp ordš irw Genē.
 tūnig awāt mddzātōl:
 ena sāgā xojjir'šm mangvšl šultem mōh
 295 untšl xojjir dūng'šm awāt janššp šišū gedē šāfw Gen.
 ēndrōrō nājji ald,
 ōrganōrō dšary ald,
 ēndar šar jamp'⁴enāsāp
 uny tussp nūgāt šartol,
 300 tsextsō šargv morin
 tsu'tsog'ī mēt xojjir dūn'ēn awāt jawtššp šāfw Genē.
 ūrvn xuraw Gen,
 untūn xōdlatw Gen,
 or'ēnin us orw'ēw Gen,
 305 ōtšmīn saxxol šorw'ēw Gen,
 warūp burxunēšp Gujgēt orw Gen.
 warūp burxonin sāgūšp orw nolawt:
 xūnī jasār xur'ēlsz,
 xurōrī jasār sāgūšp,
 310 dšlī tšulūgār tōkxansp,
 tuxxamī modōr sāgūlāt,
 gabāw tat'iz dōrwz untšak:
 gabxāt šilsz šardz Gen,
 šar'ōār šilsz mālv Gen,
 315 dšajātē xūnēr dzāgāt šilsz šar'dz Gen.

dzajānē mū šulmvsīg
 dzāwvīlī-g^u dzāligāt asxīl
 dzāwvur duramīl mālv Gen.
 doṭān fal^ulīl pērwā unṭsāk

320 *Doṣṭi fsoḡdēit puridaksə,*
xurʽsu nʼmdeḡ xilʰəsy,
meda sarōḡ newmilsə garʰdʱ Gen.
xubitē xumūnē
xusāt silsə garʰdʱ Gen.

325 *zumix-g^h mū lulumisig*
zumixhāt awxīl xūl^h duramīē mayor Gen.
urō falāson xarwōl,
ulāy Dōamsorvongīl orp Gen.
uxīog^h mū lulumisig

330 *ānā īvṛjī duramāṣe maṭor Gen.*
barūy talāsen xarwōl,
wandōl lam^āī ory Gen.
barūy dzuugīl iulmuvsiḡ
bariḡ āwṛjī dōdācurīḡ maṭor Gen.

335 ʁoʃtʰ falāsm ʁarwot,
 ʁonism boddissdī ʁy Gen.
 ʁorv mū fulmāsiḡ
 ʁowʁo sorxiḡ duramitʰ maʁ Gen.
 dzūa falāsm ʁarwot,

340 *fīuxxəm* *damvīngī* *orv* *Gen.*
ɔxwɔ-ugʷi *mū* *fūlmvsi*
ɔxwɔxig *iɔɔx* *ɔuramʷe* *maʷer* *Gen.*
ərgūldʷe *foʷrʷūldʷe* *xarwv*,
erwɔʷi *lamʷi* *orv* *Gen.*

345 elosk mü ludmosig
 idox dalgix buramîs matır gen.
 illi galosü wâtor
 selmêz bârîdê Gujêdê orôt:
 „wen'êlin zimêz warwû?

350 un-ugⁱ magūnⁱšin taxxwū?
 šar tošōp harwū?
 šallik magūnⁱšin taxxwū?
 eḏḏa-gⁱ nāḏⁱtalⁱšin taxxwū?
 ēngēt ērgi manxo solgōḏ ḥajjun! ʿeḏḏ

- 355 *burxvāp dzagin'vōl,*
burxp „burxp burū-wg⁷i“, gedē
adovk dērm sūovk
awōd burxp āxīhāp erxmōd geložēdē tōtōl,
burxp bagōi šillē galovū sātīg
- 360 *burp fūgas nomovw gen.*
„urpox narnār un'ār tāvovk jūnēxvō?
urōi tāwili nāšp xōfōv dzovovp mōdzel-wg⁷i jāxvō?
mandox narnār man'ār tāavovk jūnēxvō?
mayxv tsussvōd fursnōs xōfō dzovovp mōdzel-wg⁷i jāxvō?
- 365 *suwxaralt-wg⁷i jawā tši!*
muwxaralt-wg⁷i sanvā bi!“ gedē xēlx-vor,
maig⁷ēgāp anšī burxvōvāp murgāt jawōl,
amvōvāp xūxēt dšūp
xar mori xadēšūvōv irēt,
- 370 *xar⁷tārāp suwxarw gen,*
xābīrgārāp gulgvw gen,
vor'bōrōv boxxirvō gen,
voštōsōrōv suwxarw gen,
„bātūr awg⁷ē, bātūr awg⁷ē,
- 375 *bājjirē wg āflovjā!*
adovūs bāfōlāp dūgortē gedē bi'agī sanārā!
amvōvōx urīmōn fedēšdē wgōtē!
ēlōēg bāfōlāp dūgortē gedē bi'agī bodōrā!
enāx urīmōn fedēšdē wgōtē!“ gedē xēlōl,
- 380 *„agīv morinōsōv xagvtsvōp gedē,*
adovsxp nolgvn⁷ig undōk jum gedē bodvōwū?
amrvk xōjjir dūgēsē? xagvtsvōp gedē,
amit⁷ burīg fedēšdōk jum gedē bodvōwū?
er morinōsōv xagvtsvōp gedē,
- 385 *ēlōēg nolgvn⁷ig undōk jum gedē bodvōwū?*
enāx xōjjir dūgēsē? xagvtsvōp gedē,
ēlōwū xūxvōdīg fedēšdōk jum gedē bodvōwū?“ gedē
xēblū xēdō? wgē? xēlēt,
nolpōt⁷ī vor tolg⁷ē dēr gartē,
- 390 *vor⁷ov boxxirv sūbē,*
galūp xūdēšūtē gāpšovāp
galovū ulāp tāmxī nerōdē,
gāntsv xōjjir šīšējdē,

χorm^oē? tsinē tsax'ūrān gargvōš,

- 395 *dag^oē хар хэлē?*
Damnūle xāwirīt gal gargv,
tams'āsp ulān
tal'ig aurxadoš,
eps'ēsp ulān

- 400 *engrig aurxadoš,*
barūp xamrīl ulā
barūp fēwīg aurxadoš,
Dziūp xamrīl ulā
Dziūp fēwīg aurxūl? sūtvl,

- 405 *terlē ter barūp gurwep uχāgīl dund uχā dēr*
sens? Dūngūr šulym xasχirdōš nāēχ'ig uddzaw Genē.
„xuj! xuj!
xund^oi moddv tsaslīx GēD,
xulāp tsaslīšwvl jāχonop?

- 410 *xūnī ur'ig fedēēχ GēD,*
xūwē? Gēwvl jāχonop?
ar'īl mod^oig tsaslīx GēD,
algāp tsaslīšwvl jāχonop?
āmīl xūnī ur'ig fedēēχ GēD,

- 415 *ām'āp Gēwvl jāχonop?*
ter хар mori xūwχet xojirig bušū tuurg? aslīšwvl ug^o GēDē
xasχirdōš nāēw Genē.

teēl

„magnvgvnd xadχvsv lūg norō orūlōš nāēn GēDē sonsvūw?
 manχā sāχχisv bulmvsīg nam^oig dīlōš wāēn GēDē
 dūtkwū?

- 420 *dsullvnd uχχasv erboχīg āmīlōš nāēn GēDē dūtkwū?*
Dziūχāp sāχχisv bulmvsīg nam^oig dīlōš wāēn GēDē sonsvūw?^o
GēDē

tseīsv xēnd? ugē? xelēt,
хар morinē amvnoχ xūwχōīg aslīš,
xīw xadvgvnd orōgōt,

- 425 *šil dēr? urgvsv*
šil dsuruk dambā xū GēDē ner vχīl? uwarlīšχēt,
хар morin-dēr emēl-ug^oi — dāēdv,
xadēār-ug^oi — noēlvē хар'ēgāt bulmvsīg xīw Genē.
xang^oē arlūlāt,

- 430 *χάριχυνίγ ιμωαρίμλūt,*
ośān ūl'īg arlūtāt,
ośāχv tolg'ēg ιμωαρίμλūt,
χιιγji ūl'īg χθωδlāt,
χιιχz tolg'ēg toēr'ulāt
- 435 *χθδ^α nūr'īg ozaχχoδulāt,*
χιιδlīgz χιιnd'īg θgsūlāt,
oηg'ēχ'īl χιιtlēr orulāt,
oily nūr'īl ozaχχoδ oīōl, nār:lī:sāt awow Genē.
ūl'īg fat poltal,
- 440 *us'īg salbūk poltvl notsolōōl,*
neg bodowχv — dilmərīk,
neg bodowχv — dilmərīk pāēvōl,
sensz dūgūer šultom ιμωaρίōsō
ajjvηgīl tsagāv bulūg awāt,
- 445 „*āw'īl min ugsimsz aī:sītē sāēz bulū.*
neg tsoχ'ōt bodovχsγ,
nemz nemz tsoχχιδovχsγ", GēD,
tsoχ'ōt awow Genē.
χαγlsvrdē χιιγlsvrdē volχ-ιιg'ī
- 450 *χori vavχv χιιγχυνlī jīχχol ιμωdaw Genē.*
χemχovdē χamχovdē volχ-ιιg'ī
χendz vavχv jassvnlīl jīχχol ιμωdaw Genē.
ajjvηgīl tsagāv bulūg bulōvē awāt,
„iēšimīn ugsimsz em'ē sāēz bulūsv.
- 455 *neg tsoχ'ōt bodovχsγ", GēD,*
sensz dūgūer šulm'īg
tsoχχlīksūr pāēgāt allvdē θgw Genē.
ajjvηgīl tsagāv bulūg awāt,
ūšic oziurχērōn morjndō moltsvχ χīgēt, mangvsīl nuīvgrū —
- 460 *āfl pāēvōl orōt,*
āmily pāēvōl alāt vavχιδē jawvw Genē.
ēlē χarv mangvsīl nuīvglvdē pāēgā nuīvgm polōvl:
jor'īl qurwγ ūl
jodzōrōrōv ērgīksz,
- 465 *jond'rīl qurwγ mod*
ιμωzūrēēz nīlsz,
amōl χaddōn aηg'ēsv,
arāt χaddōn jārdz'ēsv,

- sūlti ūlon šarbuvsy,*
 470 *sūbort' xaduvn xeltiiks,*
un'e širūn mōrs,
unag fšonvn ulivē xutšvsv,
unns fōsvn ūrgaldāils,
unantš mūx'e orp Gen.
 475 *naršš-ug'i fēngor Gen,*
naštš fšētsag-ug'i xang'e Gen,
saršš-ug'i fēngor Gen,
šaddšmšš-ug'i gaddzor Gen.
šenn oššot jawvde šāšvot,
 480 *neg ulāy torgv veltē xūx,*
uxā xongor mor'tē alxūšv jawvde šāšv Gen.
fūnig ailvχ Gelol,
„xōj, xōj!
xōrgū dšangāp šatārā!
 485 *šāšvde, šāšvde!*
narvdm dšangāp šatārā!
manā gadzrē šāšrūd,
mangvšš fšussvnd xatāp ūr'gōjū?" Gelol,
addešigēp xarvot,
 490 *awwē'en hoχ fēngri narvngvā uxā Gendak šāšv Gen.*
narvngvā xatnāšv
nar šar met xojir vūgēz asūtvt,
„fšex'tsə šar mor'tšim ošvde awāt xadovgātvdē šāšgā
fšim xojir vūg xā jawāg maddox-g'i.
 495 *ēlē xar mangvs fšim surgār dzučādē jawv?" Gen šellav Gen.*
narvngvā xatnā šagūlāt,
fšex'tsə šargv mor'ōv aūtš, unāt,
xojir vūgēz ērivē jawvot,
xojir vūm ērginī amsv vērā sūdē šāšv Gen.
 500 *„end šāš Genē vūxv dzoχ'ōwū?*
ērginī amsv vērā sūdē šāš Genē
ēlē xar mangvs xelōwū?" Genē xelēt,
xojir vūgēz awāt irōχ hošv Gen.
xojir vū, narvngvā xatp.
 505 *šil vēr vrgvšv*
šil dzurēš dambā xū dūrvōšš,
„ēlē xar mangvšš ošvde alvde fšadxū?" Genē asūtvt,

- šil dər urgukšy
 šil dzuruk dambā xū:
 510 „si tšandvən“ gedž xelləw genē.
 teǵtel ter dšrwa nūǵē?
 „ni oš tšurūldē xārījā!
 tānər gurwoldē dzursy gaddzər woldēt
 dšrwaldē dzursy gaddzər xonōt xār'ārā!“ gedž xellēt,
 515 šillə ǵalozū nātər tšurūldē,
 tal dundvən taw'āt,
 tǵǵy dundvən nışxēt,
 tawidē, tǵx'ēdē, talvōdē, haxidē,
 ǵol dundvən ǵawidē,
 520 ǵor'xyn dundvən nışxēt,
 ǵerlē? xārīdē irēt,
 bagv xengəǵē? tsoxxidē,
 bagv albu'tāy tšuglūldē,
 dund xengəǵē? tsoxxidē,
 525 dund irǵōdē? tšuglūldē,
 jixxə xengəǵē? tsoxxidē,
 jixxə nojjitdāy tšuglūldēt wǵēdē wǵēxvōl,
 nārviǵyā uχā, šil dzuruk dambā xū, xojjir dūw irəw genē.
 šil dzuruk dambā xū
 530 wōlō xonuk dārxi n'āmbv xīgēt,
 unō mū mangvšitšin
 šrīl sālxiǵ surūdxāt,
 šwrīl sālxiǵ wəwədxāt,
 špātš-ug'ī urūlš-ug'ī uǵsūldē urūwūly xōǵōt irəw genē
 535 šillə ǵalozū nātər
 unōxītšin allox gedž,
 wumə xūnī tolg'ēǵ
 wutšvōl-ug'ī x'ārgvōuk
 mūdāǵir ulāy ilōē? suglōdē,
 540 tūmə xūnī tolg'ēǵ
 tūwōl-ug'ī x'ārgvōuk
 turgə tsagāy ilōē? sugly uχxvə xitw genē.
 ēlē xar mangv:
 „wōl'ī tšin wōl wōlvōd!
 545 wəwəvōnē tšin dzar'tso wōlvōd!
 arǵōlā tšin šar xos wər'tšin xəštəjā!

- ārt's¹i lsin lar us¹ig ūjā!
 nomɣy morinē lsin noɣɣv bolvojō!
 noɣ¹i xūxəɣlī lsin toɣlōy bolvojō!
 550 doɣi morinē lsin lsumdar bolvojō!
 tomō-g¹i xūxəɣlī lsin dzartsv bolvojō!
 altɣ amimən uldādē ug¹is!
 andō tanɣərgāy awāt,
 altɣ lambov¹i lsin mōmō
 555 aɣxən dū xajir boldō turaɣō!¹ Gēdā xeltəl,
 āw inlī ūgaksɣ
 altɣ xunlɣxort mddzəɣəl,
 „turaɣa al“, Gēdā bāɣw Genē.
 tēɣtəl
 560 valov bāɣgā dal¹in,
 dallɣ nāɣmɣ sandvsin,
 illo bāɣgā elɣərən,
 jirɣ nāɣmɣ sandosārvən,
 xanɣ¹əɣv lšēdē,
 565 xarv¹əɣ xānirɣ,
 xund¹i bōr,
 xšsī ūšig,
 ɣujɣəh ulāy ɣumdē,
 ɣuralvɣ bāɣx sundosārvən xarwāt altv¹əɣvō.
 570 entē ūl¹ig fualēt,
 tērtē ūl¹ig vērlet,
 tēw dūrtəl tēɣilgāt oɣlšiv Genē.
 maxārvən maxɣv ovō boɣvōw Gen.
 jasārvən jassv ovō boɣvōw Gen.
 575 ɣujnān jasār ɣvšl ɣurwv ovō boɣvōw Gen.
 ɣumdov jasārvən dōtšl ɣurwv ovō boɣvōw Gen.
 valnē jasārvən dallɣ ɣurwv ovō boɣvōw Gen.
 vawvontē ššsīn dal¹e mēl asɣvōw Gen.
 vodditē sumnsīn burɣnē orvnd vzoɣr¹ūlvōw Gen.
 580 voddit-ug¹i sumnsīn lam¹i orvnd lšulūdāt,
 jixɣə bəɣv ulsāv tsuglūdē,
 jixɣas nojjivāy vɣallvōdē,
 ɣūglē bārvōdē, mrsē ɣərgvōdē,
 arwv xūxūv arvōv xurūgāt,
 585 xori xūxūv xordvōv xurūgāt,

džary dšiliŋ dšargol xigēt,
najjŋ dšiliŋ nāŋr xigēt,
aŋxγ saŋxvndāy orvō,
amvryγ saŋxvndāy dšargvndā.

ÜBERSETZUNG

Enkhe Bolot Khan.

In einer frühen schönen Zeit, am Anfang einer schönen Zeit, am Ende einer schlimmen Zeit, als die Sonne soeben aufging und (5) die Blätter und Blüten sich entfalteten, als der Mond soeben aufging und die Religion und die Religionsvorschriften sich verbreiteten, als der Berg Sumeru ein Hügel war, als die vier Milchmeere¹ Pfützen waren, (10) als der Khentei Khan² ein einzelstehender Felsblock war, als Kherulen und Tūla Pfützen waren, als der Dalai Lama ein Bandi³ war, als der Dajan Khan⁴ ein kleines Kind war, als der Hochwald ein (Baum-)Junges war (15), als der Khatan Khara⁵ ein Füllen war, als der Feuerstrahl (erst) sich rötete, als der Rand der Erde gelbte, zu Beginn unseres Kalpa, in der Geschichte des Kalpa des Maitreya, (20) im Zeitalter des Dīpaṅkara⁶, in der Gegend Sukhāvati⁷ existierte von allerlei Khanen der größte, von allen Khanen der größte, der erste unter allen möglichen Herrschern (25), ein großer Khan namens Enkhe Bolot Khan. Was sein Gebiet betrifft, wo er sich aufhielt, so hielt er sich auf am Anfang von sechzig Felsschluchten, am Ende der Schlucht Džawart, am Anfang der engen Schlucht Khūjin Ama, (30) am Delta des kalten Flusses, am Anfang eines heißen steinigen Flußbetts, am Ende eines kalten steinigen Flußbetts, auf einer ruhigen schönen Ebene, in einem terrassenartigen schönen Ufergebiet, (35) auf einer

1 Kṣīroda.

2 Die Gebirgskette Khan Khentei.

3 Bandi ist der niedrigste Mönchengrad.

4 Über den Titel Dajan Khan bei B. Vladimircov. *Le surmon „Dayan“ gayan (Dayan-Khan)*. Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de Russie. B. 1924, S. 119—121.

5 So wird in Märchen und Sagen das Roß genannt.

6 So übersetze ich *detwā galwā ujjaḍ*, welchem in anderen Sagen *detwā garā ujjaḍ* entspricht.

7 Tibet. བདེ་བ་ཅན

breiten schönen Uferwiese, in einem schönen und hohen Ufergebiet, angelehnt an den Berg Sumeru, an das Milchmeer grenzend.

Was den von ihm gegründeten Palast betrifft, (40) so war er mit zweiunddreißig dreieckigen Fenstern, mit zweiundvierzig viereckigen Fenstern, eingefast mit Rohgold, (45) erbaut aus Streichgold, mit einem Dach aus reinstem Gold, mit Wänden aus lockerem Silber, mit Dachsparren aus Schlangenknochen, mit einem Rauchfang aus Kristallkleinod, (50) mit einem unteren Saum aus Schwarzsilber, mit Wänden aus kirgisischem Silber, mit einer Tür aus dunkelrotem Stein, mit einem Unterbau aus Wasserkristall, mit einem Zwischendach aus weißem Silber, (55) mit Säulen aus reinem Silber, mit einer Pforte aus Cintāmaṇi, mit einer Diele aus Cintāmaṇi, mit einem Gandžir¹ aus Rubin, mit Geräten aus Lapis lazuli, (60) ineinandergefügt durch Elefantenknochen, zusammengefügt mit Sandelholz, ausgerüstet mit Sandel, erbaut aus kirschrotem Sandelholz. Einen so schönen Palast besaß er.

Was sein Vieh betrifft, (65) so besaß er den Norden voll zehntausend hellbraun scheckige Rosse, den Süden voll besaß er zehntausend hellbraun scheckige Rosse, die Quellenschlucht voll (70) besaß er junge gelbe Kamele, die Schlucht (genannt) Bumata voll besaß er hunderttausend rote Ochsen, das Flußbett Mangūdžai voll besaß er tausend gelbblässige Schafe, (75) das Flußbett Tünkhūdžei voll besaß er zehntausend gelbblässige Schafe. Er hatte zwei Hunde — Assar und Bassar und zwei Vögel — einen Schwan und eine Schwänin.

Was seine Kinder betrifft, so hatte er (80) einen siebenjährigen Königssohn (namens) Bodil Galū, welcher (alles) im Traum erfuhr und von selbst geboren war, und eine neulich drei Jahre alte (alt gewordene) Jungfrau (namens) Bornoī Džantsan.

Was den ältesten Bruder dieser beiden betrifft, (85) so hatte er bei der Geburt einen Kapāla-Schädel, er hatte Lust zu allem, was gefährliche Bedeutung hat, bei der Geburt brachte er Verwirrung und hatte Lust zu allem, was einen verwirrenden Sinn hatte. (90) Er hatte eine zwanzigfältige Kopfhaut, die sich nicht loslösen und nicht zerbrechen konnte. Er hatte viele doppelte Knochen, die nicht zerbrechen und nicht entzweigen konnten. Er war mit Weisheit in seinem Daumen versehen, er war groß in Mannesbegabung.

¹ Tibet. རྒྱལ་མཚན་ — Kuppel.

(95) Er hatte Feuer in seinem Antlitz und Glut in seinen Augen. Er war geboren durch abendlichen Nebel. Einen solchen ausnahmslosen ältesten Bruder namens Šilen Galdzū Bātar hatten sie.

Was das Reitpferd jenes Helden betrifft, (100) so ging es unter den zehntausend bräunlich scheckigen Rossen, die den Norden ausgefüllt hatten. Es trug den Namen Ara Khūbtši. Es hatte Augen so groß, wie Tassen und eine Nase, wie eine Bergeshöhle. (105) Es hatte einen Rachen, wie eine dunkle Schlucht, es hatte ein Maul von der Größe eines Abgrundes, es hatte zweiundsechzig Eckzähne, einen Rumpf von (der Länge) einer Tagereise, Ohren von hundert Spannen, (110) dicke und schöne Gelenkgrübchen auf den Hüften, feurigsilberne Lippen, nephritsilberne Zähne, einen Kopf von Kapälakleinod, einen Gaumen aus hohlen Kostbarkeiten. (115) Es hatte keine Zwischenräume zwischen den Rippen, keine Gelenke im Hinterteil. Es hatte Inschriften auf jedem Gelenk und Buchstaben in jeder Inschrift. Es hatte Hufe aus Stahlkostbarkeit, (120) Seiten von Nephritkleinod, eine Mähne von roten Korallen, einen üppigen Perlenschweif, einen Brustkasten, wie *tōrti xund¹*, und Eingeweide, wie *tuxxamī xund²*. (125) Es kannte neun Sprachen, war vollständig an allgemeinem Verstand, es kannte (auch) deine Sprache, es konnte ein Ende machen dem Vordringen eines Heeres. Es hatte ein Herz aus festem Stein. (130) (Ein solches) isabellfarbenes, geradsinniges Roß besaß er.

Eines Morgens machte sich Šilen Galdzū Bātar auf die Jagd. Auf sein Roß Ara Khūbtši, welches unter den zehntausend hellbraunscheckigen Rossen ging, die den Norden ausgefüllt hatten, (135) warf er den Fallstrick nebst dem Halfter. Den nördlichen Berg betrat er. „Kaum hat er mich gefangen“, sagt (das Roß). Nebst der baumwollenweißen Filzunterlage von der Größe einer Steppe (140) legte er den Sattel aus reinem Gold auf, der wie ein Abhang eines waldigen Bergrückens (groß) war. Den hundert Lang (teueren) Zaum paßte er dem Mundeisen an. Den zwanzig Lang (teueren) Schwanzriemen (145) paßte er den Hüften an. Die siebenzig Lang (teuere) Peitsche paßte er seinen Schultern an und machte sich auf den Weg.

(Das Roß) schlug aus — nach oben, die Himmelssterne zählend, nach unten, die Erdwurzeln zählend. (150) An den Pfahl seines Vaters aus Aloe und Sandelholz, welcher mit Gold und Silber ver-

1 Name einer Bergschlucht.

2 Idem.

ziert war, band er sein Roß an und ging in sein Haus. Nebst den Pfeilen hängte er sich an die Schultern seinen großhörnigen bunten Bogen, welcher durch Aneinanderfügen der Geweihe von siebzig Hirschen verfertigt war. Den aus neunzig Hirschgeweihen, die kaum ausgereicht hatten, gemachten (155) buntscheckigen Bogen nebst den Pfeilen hängte er an. Den ohne die Bäume eines Waldgebirges zu zerspalten gemachten, den ohne die Federn des königlichen Garudavogels auszureißen verfertigten, den ohne die hohen Bäume zu zerbrechen gemachten und den ganz aus den Sehnen eines Hirschen gemachten (160) farbig bunten Bogen nebst den Pfeilen hängte er sich an, daß die Vorder- und Hinterseite (ganz) voll wurden, und machte sich auf den Weg. Er erstieg den südlichen Berg und brachte Weihrauch¹ der (Gebet) Hersagung dar. Er erstieg den nördlichen Berg, (165) brachte seinen Weihrauch² dar, ließ seine zwei Hunde Assar und Bassar folgen und erstieg die entfernte große Bergkette.

Was die Wildtiere betrifft, die er (dort) jagte, (so waren es) der Bock mit den weitgebogenen Hörnern, (170) das großhörige Wildpferd, die pfriemgrasfüßige Antilope, der dickbeinige Adler, die rotfüßige Gans, der menschenähnliche Bär, (175) der dunkelgesprenkelte Panther, der kaninchenweiße Luchs, der grellrote Fuchs, der in Gesträuch liegende Zobel, der geduckt liegende Hase, (180) der schwanzlose schwarze Bär, die kurzschwänzige schwarze Gemse, der in Felsen liegende Fischotter, das dunkelbraune Elentier, das Junge des königlichen Garudavogels (185) und der schlechteste von allen, der geschickte Dieb, der ellenköpfige Wolf. Er untersuchte mit Hilfe der guten Eigenschaften des Rosses die unebenen und faltenreichen Felsen. Diejenigen Stellen, wo der Panther sich aufhalten könnte, brachte er zum Aufspringen durch Geschrei und Hetzen. Er untersuchte mit Hilfe der guten Eigenschaften des Rosses die faltenreichen und furchigen Klippen. Diejenigen Stellen, wo der Fuchs sich befinden könnte, brachte er zum Erheben durch Aufscheuchen. (190) Das Wild der nördlichen Seite schoß er, daß es zu trockenem Mist und Kamelmist wurde. Das Wild der südlichen Seite schoß er, daß es (ähnlich) wurde (dem) Miststaub (welcher auf verlassenen Wohnstätten zurückbleibt).

Unterdessen gab es weit (195) einen großen Mangus, welcher zum Erstaunen brachte (die Lebewesen) des westlichen Binnenlandes,

¹ Wörtlich „dreizehn Weihrauche“.

² Wörtlich „dreißig Weihrauche“.

welcher Qualen brachte den kleinen Lebewesen, Bewunderung hervorrief in jedem Binnenland, welcher die Lebewesen jener Himmelsrichtung quälte, jedes Land in Verwunderung setzte (200) und jeden einzelnen quälte, mit Namen Salkhini Elē Khara Mangus.

Elē Khara Mangus träumte einst nachts, daß er aus dem gerade siebenjährigen Bodil Gālū, dem Sohn des Enkhe Bolot Khan (205) Brot mache und ihn äße und daß die neulich drei Jahre alt gewordene Jungfrau Bornoī Džantsan Kamelungen zur Belustigung und als Spielzeug diene. (210) Am Morgen stand er auf und sagte seiner Frau, dem Schulmusweib Sensen Dūgūr: „Aus dem gerade siebenjährigen Bodil Gālū, dem Sohn des Enkhe Bolot Khan machte ich Brot und aß es, (215) die neulich drei Jahre alt gewordene Jungfrau Bornoī Džantsan dient zur Belustigung und als Spielzeug den Kamelungen. Solches träumte ich! Meine Träume — (220) mir träumen weise und schöne Träume, sogar schöne Nachrichten bringende Träume, schöne prophetische Träume, gute und schöne Träume! Geh und hol (die Kinder) unbedingt!“ Während er so zu seinem Schulmusweib Sensen Dūgūr sprach, (225) sagte Sensen Dūgūr, die Schulmusfrau: „Was ihren ältesten Bruder, den Helden, betrifft, so hatte er bei der Geburt einen Kapālaschädel. Er hatte Lust zu allem, was Gefahr bedeutet. Bei der Geburt brachte er Verwirrung (230) und hatte Lust zum Sinn der Verwirrung. Er hat eine zwanzigfältige Kopfhaut, die nicht auseinandergehen und zerreißen kann, er hat viele doppelte Knochen, die nicht entzweibrechbar und in Stücke gehen können. (235) Er hat Weisheit in seinem Daumen und ist groß in Mannesleistungen. Er hat Feuer im Antlitz und Glut in seinen Augen. Solch einen Bruder, (240) den einzigen Šilen Galdzū Bātar haben sie, sagt man, welcher durch abendlichen Nebel geboren ist. Wie kann ich dies?“ Während sie so sprach, sagte Elē Khara Mangus: „Wenn du auf den Weg meinen weißen Donnerkeil mitnimmst, kannst du (sie dennoch) holen!“ (245) Sie nahm den weißen Donnerkeil. Sensen Dūgūr, die Schulmusfrau, nahm den weißen Donnerkeil. Wind entstand durch Wind, und sie kam zum Enkhe Bolot Khan.

Unterdessen ging Šilen Galdzū Bātar auf die Jagd und (250) während er zu einer (bestimmten) Zeit sich in der Richtung nach seinem Hause umdrehte und hinblickte, (sah er folgendes:) über seinem Haus um die Runde zog sich eine Staubwolke bösen Omens. Auf jedem Blatt der Bäume wurde sichtbar und gelbte Staub guten Omens. (255) Wut

überwältigte ihn, sogar die Lungen schäumten, Wut kam zur Bewegung, Sinn und Verstand verlor er. Die Scheitelhaare sträubten sich, (260) und sein Bart sträubte sich. Sein Pferd schlug er auf den Schenkel — fünfmal über die Seite, zweimal über das Brandzeichen, im ganzen siebenmal, und während er einen Sprung machte (265), nahm das isabellfarbene geradsinnige Roß seinen Herrn und erhob sich. Es erhob sich, als ob es flöge über das ferne, große Land. Es erhob sich mit den Steigbügeln und der Schabracke mit Ausschnitten für die Steigbügel. Es erhob sich mit seinem vier- und achtaschigen Sattel. Seine Nackenmähne erhob sich zum Tengri Khormusta, (270) seine vier scharfen Hufe erhoben sich zum Jambudvīpa, wurden dünn wie Stäbchen, mit welchen (statt Gabeln) gegessen wird, wurden viereckig wie der Knöchel, und, während er bei seinem Hause ankam, (275) entflohen beim Anblick des Šilen Galdzū Bātar die Lebewesen dieses Flußtales, ihre Esel reitend, und sogar die Lebewesen jenes Flußtales, ihre Wagen ziehend. Die Berglebewesen blickten, in die Tiefe sinkend, die Wasserlebewesen entflohen, Wellen schlagend. (280) Bis zum Raben krächzte (alles), bis zur Bremse summt (alles), bis zur Gans wunderte sich (alles), bis zum Schwein bewegte (alles) die Schwänze. Šilen Galdzū Bātar trabte an, (285) band sein Roß an den goldenen und silbernen Pfahl und, während er auf das hohe gelbe Torverdeck stieg, welches in die Höhe achtzig Klafter und in die Breite sechzig Klafter hatte, brachten ihm seine jüngeren Geschwister dicken roten Tee, (290) und, nachdem sie herausgegangen waren, zog sich durchs Fenster herein ein gelbes Schreiben, welches ein Klafter groß war. Als er es nahm und hinblickte, (sah er, daß dort) folgendes stand: „Diese deine beiden, gerade die Schulmusfrau des Mangus, (295) hat die Waisen, deine beiden Geschwister fortgebracht. Ist es nicht so?“ Beinahe wäre er heruntergefallen, und er stieg herab von seinem Torverdeck, welches in die Höhe achtzig Klafter hatte und in die Breite sechzig Klafter hatte, und während er hinblickte, (300) war sie (d. h. die Schulmusfrau) davongegangen zusammen mit dem geradsinnigen isabellfarbenen Roß samt seinen beiden Geschwistern, (so hurtig) als ob sie Ram waren! Wut überwältigte ihn, Grimm bewegte sich (in ihm), die Scheitelhaare sträubten sich, (305) der Bart sträubte sich. Er lief in seine westliche Burchanenhalle. Was den errichteten westlichen Burchanenpalast betrifft, so war er umzäunt mit Menschenknochen, er war errichtet aus Moschusgemsenknochen, (310)

erbaut aus Amboßsteinen, errichtet aus Flächenbäumen. Auf den vier äußeren Ecken war ein Garuḍavogel ausgeschnitzt und eingraviert. Durch den Garuḍavogel (quer) war ein eingeschnitztes Seeungeheuer. (315) Es war (dort) ein Garuḍavogel, eingraviert und eingefast durch Menschen, welche (dazu) das Schicksal hatten. Es war (dort) ein Seeungeheuer, welches dazu bestimmt war und die Vorschrift hatte, den bösen Schicksalsschulmus unbedingt zu verschlingen. Die inneren vier Ecken (320) waren versehen mit grausamen Genien, Beschützern der Religion¹. Es war (dort) ein Garuḍavogel, welcher die Federn und die Schwingen ausbreitete und mit seinen scharfen Augen schielte. Es war (dort) ein Garuḍavogel eingraviert und eingeschnitzt durch Menschen, die dazu das Schicksal hatten. (325) Es war dort ein Seeungeheuer, welches dazu gesetzlich bestimmt war, den elenden bösen Schulmus zu greifen. Wenn man von vorne hinblickt, ist es eine Stätte des roten Džamsrang². (330) Es war (dort) ein Seeungeheuer, das dazu bestimmt war, zu trinken und zu fressen den gräßlichen schlimmen Schulmus. Wenn man von rechts blickt, ist es eine Stätte des Bandal-lhama³. Es war (dort) ein Seeungeheuer, welches die Vorschrift hatte, den westlichen Schulmus zu greifen. (335) Wenn man von hinten blickt, ist es eine Stätte des Bodhisatva Avalokiteśvara. Es war dort ein Seeungeheuer, das dazu bestimmt war, auszusaugen den giftigen bösen Schulmus. Wenn man von links hinblickt, (340) ist es in der Tat eine Stätte des Hayagrīva⁴. Es war (dort) ein Seeungeheuer, welches dazu bestimmt war, das Herz des schlimmen, willkürlich handelnden Schulmus zu fressen. Wenn man hin und her im Kreise geht und hinblickt, so ist es eine Stätte einer mächtigen Gottheit⁵. (345) Es war (dort) ein Seeungeheuer, welches dazu bestimmt war, die verschiedenen Schulmus zu fressen und zu verschlingen.

Silen Galdzū Bātar ergriff sein Schwert und lief hinein. „Haben deine Kühe ihren Saft (d. h. Milch) verloren? (350) Habe ich dir, wertlosen und schlechten (umsonst) Opfer dargebracht? Ist die Butter (hier Lichter) ausgegangen? Habe ich deiner zügellosen Schlechtigkeit (umsonst) Opfer dargebracht? Habe ich dir Opfer dargebracht, als du nicht zu Hause warst? Auf solche Weise werfe

1 Tibet. རྩམ་སྤྱོད་

2 Tibet. རྩམ་སྤྱོད་

3 Tibet. རྩམ་སྤྱོད་

4 Tibet. རྩམ་སྤྱོད་

5 Tibet. རྩམ་

ich dich über das steile Ufer und die Sanddüne!" (355) Während er so seinen Burchan schalt, sagte der Burchan „Der Burchan hat kein Unrecht getan!" Und während der Burchan Abida¹, welcher im Hintergrund saß, in Furcht den Kopf neigte, (360) sprach der Lehrer Buddha zu Šilen Galdzū Bātar die vollständige Predigt: „Was ist's, daß bei der aufgehenden Sonne Nebel steigt? Wie kann es sein, daß man kein Leid sieht, nachdem die Segenssprüche der früheren (Wiedergeburten) ausgesprochen waren? Was ist's, daß bei der aufsteigenden Sonne Nebeldunst sich hinzieht? Wie kann es sein, daß man kein Leid sieht, nachdem man zu Leib und Blut geboren ist? (365) Geh ohne zu knien! Ich (aber) werde rastlos denken!" Als er so gesprochen, zog er die Mütze und verneigte sich vor seinem Burchan. Während er ging, kam zu ihm herbei ein schwarzes Roß, welches ein Kind in seinem Maul hielt und (307) kniete nieder mit den Unterschenkeln, glitt mit seinen Rippen, bog zusammen seine Sehnen, kniete nieder mit den Oberschenkeln und sagte: „Held, o Held! (375) Ein freudiges Wort verkündige ich dir! Denke nicht, daß ich, da ich doch ein Haustier bin, (umsonst) Geschrei erhebe! Erziehe doch mein Kind, das sich im Maul befindet! Denke nicht, daß ich, da ich doch ein Esel bin, (umsonst) spreche! Erziehe doch dieses mein Kind!" Während es so sprach, (380) (sagte Šilen Galdzū Bātar): „Glaubst du, daß man jedes Viehfell reitet, weil man sich von seinem Roß getrennt hat? Denkst du, daß man jedes Lebewesen erzieht, weil man sich von seinen lieben Geschwistern getrennt hat? (385) Glaubst du, daß man jeden Esel reitet, weil man sich von seinem tapferen Roß getrennt hat? Denkst du, daß man alle möglichen Kinder erzieht, weil man sich von seinen beiden lieben Geschwistern getrennt hat?" So sprach er einige naseweise Worte und stieg auf den Hügel Boldzōtoin Boro Tolgoi². (390) Er saß mit zusammengebogenen Sehnen. In seine ganshalsige Pfeife legte er rasendstarken roten Tabak, ein und zweimal streute er, holte heraus seinen Feuerstein, der so groß war, wie der Rockschoß, (395) holte heraus seinen gehörnten schwarzen Feuerstahl und, streichend und schlagend, brachte er Feuer hervor. Der Rauch, welchen er hervor-schmatzte, bedeckte die Ebene, der Rauch, welchen er heraus-gähnte, (400) bedeckte den sonnigen (d. h. den südlichen) Berg-abhang. Der Rauch aus dem rechten Nasenloch bedeckte den

1 Sanskr. Amitābha.

2 „Der graue Hügel der Übereinkunft".

westlichen Erdteil, und, während er saß und den Rauch aus dem linken Nasenloch den östlichen Erdteil bedecken ließ, (405) sah er, wie auf dem mittleren rötlichen Sandhügel unter jenen, in der Ferne befindlichen Sanddünen, das Schulmusweib Sensen Dûgûr schrie: „Holla! Holla! Hat man die Absicht den Schluchtwald niederzuhauen, wie aber, wenn man sich (dabei) die Füße abschlägt? (410) Hat man die Absicht Menschenkinder zu erziehen, wie aber, wenn man (dabei) seinen Leichnam verliert? Hat man die Absicht den Baum auf dem nördlichen Abhang niederzuhauen, wie aber, wenn man sich (dabei) die Handfläche abhaut? Hat man die Absicht Menschenkinder zu erziehen, (415) wie aber, wenn man (dabei) sein Leben verliert? Hol schnell jenes schwarze Roß und das Kind!“ So schrie (das Weib). Darauf (antwortete er): „Hast du gehört, daß auf Seide gestickte Drachen Regen bringen? Hast du gehört, daß mich ein Schulmusweib eines Mangus, der Sanddünen zu bewachen hat, besiegen kann? (420) Hast du gehört, daß ein Schmetterling, welcher in einer Lampe seinen Tod gefunden hat, (weiter) leben kann? Hast du gehört, daß mich ein Schulmusweib, welches ihren Herd zu bewachen hat, besiegt?“ Er sprach einige weise Worte, nahm das Kind, welches sich im Maul des schwarzen Rosses befand, und umwickelte es mit einem seidenen Hadak. (425) Er steckte (das Kind) in die Busentasche und nannte es „Auf der Klippe gewachsener Šil Dzuruk Dambā Khû“. Er sprang ohne Sattel auf das ungesattelte schwarze Roß, ohne Zaum, (nur) mit dem Halfter und jagte nach dem Schulmusweib. Das waldige Gebirge umging er vom Norden, (430) den (Berg) Khairakhan von Süden, umging den Berg Džân vom Norden, den kleinen Hügel vom Süden, er streifte den Berg Khûjin-ûla, ging herum um den Hügel Khûkhen-Tolgoi, (435) vorbei am Steppensee, ging die Schlucht Khûšigen-Khündûi aufwärts, lies (das Schulmusweib) längs dem Abhang des (Berges) Ongoikho hineingehen, ging zum Gestade der Seen Olon-Nûr und kämpfte (dort) mit ihm. (440) Sie packten einander, daß der Berg zur Ebene wurde, daß das Wasser zu einem Tümpel wurde, und, wenn man einmal denkt, ist es, als ob er siegen könnte, und denkt man einmal, so ist es, als ob er besiegt werden könnte. Unterdessen holte das Schulmusweib Sensen Dûgûr aus ihrer Brusttasche den weißen Donnerkeil hervor (445) und (mit den Worten): „Dies ist ein schöner und verdienstvoller Keil, den mein Vater (mir) gegeben hat. Man hat einmal mit ihm draufschlagen können, man hätte mit

ihm noch und noch draufschlagen können!“ schlug sie. (450) Sogar die zwanzigfältige Kopfhaut, die sich nicht loslösen und nicht entzweigen konnte, tat ihm weh. Sogar die vielen doppelten Knochen, die nicht zerbrechen und entzweigen könnten, taten ihm sehr weh. Er entriß (ihr) den weißen Donnerkeil. „Es war ein schöner und heilbringender Keil, den (mir) meine Mutter gegeben“ (sagte sie). (455) „Man hätte einmal (mit ihm) draufschlagen können!“ So gesagt, während Sensen Dügür, die Schulmusfrau, fortfuhr zu schlagen, tötete er sie. Er nahm den weißen Donnerkeil, aus ihrer Lunge und dem Herz machte er für sein Roß eine Brustverzierung und (machte sich auf den Weg) zum Land des Mangus.

(460) Wenn es eine Jurte gab, ging er hinein, wenn es Lebewesen gab, tötete er sie und eilte davon. Was das Land betrifft, wo der Elē Khara Mangus nomadisierte, so umringten es die Joroin Gurwan Ūla („Drei Omenberge“) mit ihren unteren Abhängen, (465) drei Jodarstangen¹ vereinigten sich (dort) mit ihren Spitzen, gähnende Klippen klafften, zahnige Felsen grinsten, geschweifte Berge wedelten (mit ihren Schweifen), (470) schattige Felsen krümmten sich, Kühe und Kälber brüllten, Füchse und Wölfe heulten und bellten, Asche und Staub mehrten sich — wahrhaftig war es eine gräßliche Gegend! (475) Sogar sonnenlos war ihr Himmel, ohne Blätter und Blüten ihr Hochwald, sogar mondlos war ihr Himmel, sogar religionslos war das Land. Dahin begab er sich, und, während er ging, (480) ging (dort) ein Mädchen in rotseidener Kleidung, ihr rot-braunes Roß schreiten lassend. Während er (das Mädchen) töten wollte, sagte es: „Hoi, hoi! Bezähme deinen prahlerischen Sinn! (485) Warte, warte! Bezähme deinen stolzen Sinn! Unseres Landes Held, siedet (noch) die Glut im Blut des Mangus?“ Als (das Mädchen) so sprach, und er aufmerksam hinblickte, (490) war es ja seine Gattin, die himmlische Narangua Ukhā! Er fragte seine Gattin Narangua nach seinen beiden Geschwistern, die wie Sonne und Mond waren, worauf (sie antwortete): „Wohin deine beiden Geschwister gegangen sind, die dein geradsinniges isabellfarbenes Roß gefunden haben und es hüten, weiß ich nicht. (495) Elē Khara Mangus ist vor den Gerüchten von dir geflohen!“ So sprach sie. Er nahm seine Gattin Narangua mit sich, ritt sein

¹ Tibet. གཡོ་རྒྱ — eine lange Stange mit Zeugflicken, auf welche Segensformeln geschrieben werden.

geradsinniges isabellfarbenes Roß, und, während er ging und seine beiden Geschwister suchte, saßen seine beiden Geschwister an der Mündung des steilen Ufers. (500) „Hat Buddha euch hier zu sein befohlen? Hat der Elë Khara Mangus euch an der Mündung des steilen Ufers zu sein geheißén?“ So sprach er, nahm seine beiden Geschwister und begab sich nach Hause. Als er seine beiden Geschwister, seine Gattin Narangua (505) und den auf der Klippe gewachsenen Šil Dzuruk Dambā Khû fragte: „Könnt ihr den Elë Khara Mangus finden und töten?“ sagte der auf der Klippe gewachsene Šil Dzuruk Dambā Khû: (510) „Ich kann!“ Darauf sagte er (d. h. Šilen Galdzū Bātar) jenen seinen vier Geschwistern: „Wir wollen jetzt zurückkehren, wobei ich vorangehe. Ihr aber rastet um Mittagszeit in der Gegend, wo ein Dreieck gezeichnet ist, nächtigt in der Gegend, wo ein Viereck gezeichnet ist und kehrt (auch) zurück!“ So sagte er. (515) Šilen Galdzū Bātar ging voran, lies los (das Roß) mitten in der Ebene, machte (es) fliegen mitten im Urwald, lies los, stemmte die Arme gegen die Hüften, zog, erhob sich, strengte sich an mitten im Flußtal, (520) machte (es) fliegen mitten im Bach und kam zu Hause an. Er schlug in seine kleine Trommel und versammelte seine kleinen Untertanen, er schlug in seine mittlere Trommel, (525) versammelte seine mittleren Leute, er schlug in seine große Trommel und versammelte seine Großen und die Fürsten, und inzwischen kamen Narangua, Šil Dzuruk Damba Khû und seine zwei jüngeren Geschwister. Šil Dzuruk Dambā Khû (530) versenkte sich auf sieben Tage in Meditation¹ der Dara Ekhe² und jenen schlechten Mangus lies er seine eigene Gesinnung als unrichtig erkennen und seine (d. h. des Šil Dzuruk Dambā Khû) Gesinnung als richtig erkennen und jagte ihn herbei und schreckte ihn, ließ ihn heruntersteigen (ihm keine Ruhe gewährend) weder auf, noch ab. (535) Šilen Galdzū Bātar wollte ihn töten. Er zog heraus sein krauses rotes Schwert, welches die Köpfe von hunderttausend Menschen abschärft, kein Zurück kennend. (540) Er zog heraus sein flinkes weißes Schwert, welches die Köpfe von zehntausend Menschen ohne Zagen abrasiert, und machte einen Sprung. Elë Khara Mangus sagte: „Ich werde ein Sklave deiner Sklaven sein, (545) ich werde ein Diener an deiner Hausschwelle sein, ich werde liegen auf dem

¹ Khalkh. *n'ámbv* < tibet. སྒྲུབ་པ་

² Tārā.

gelben Staub deines Argals¹, ich werde das gelbe Wasser deiner *ārʹysv*² trinken, ich werde ein Halfter deines frommen Rosses sein, ich werde ein Spielzeug deiner Hunde und Kinder sein, (550) ich werde ein Fallstrick deines wilden Rosses sein, ich werde ein Diener deiner unartiger Kinder sein! Laß mir nur mein goldenes Leben! Ich leiste den Schwur, (555) mögen wir an der Tür des goldenen Šambhalalandes³ als Brüder wiedergeboren werden!" Während er so sprach und er (d. h. Šilen Galdzū Bātar) ins goldene Zauberbuch, welches ihm sein Vater und seine Mutter gegeben, sah, stand dort (geschrieben): „Töte ihn schnell!" Sodann schoß er (560) in sein verdecktes Schulterblatt, in die achtundsiebzig Sehnen, durch seine sichtbare Leber, durch seine achtundneunzig Sehnen, durch die hervorstehende Brust, (565) durch seine auseinander stehende Rippen, in die hohle Niere, in die schäumige Lunge, in die laufenden roten Gedärme und durch die pulsierenden Adern und tötete ihn. (570) Er lehnte sich an den Berg auf dieser Seite, legte sich auf den Berg jenseits und fiel hin und machte alles rot, daß der Erdteil davon voll wurde. Aus seinem Fleisch errichtete er ein Fleischobō⁴, aus seinen Knochen errichtete er ein Knochenobō. (575) Aus den Knochen seiner Schenkel errichtete er dreiunddreißig Obō, aus den Wirbeln errichtete er dreiundvierzig Obō. Aus seinen Schulterknochen errichtete er dreiundsiebzig Obō. Seinen salzigen Urin ergoß er, wie ein Meer, seine Heil besitzende Seele lenkte er ins Buddhaland, (580) seine unheilvolle Seele schleuderte er ins Höllenland. Er versammelte sein großes und kleines Volk, er lud ein die Großen und die Fürsten, er tischte auf eine Stute, veranstaltete einen Festschmaus, er brachte zusammen zehn Schläuche Ardza⁵, (585) er brachte zusammen zwanzig Schläuche Khordzo⁶, machte ein Fest von sechzig Jahren, machte einen Schmaus von achtzig Jahren, lebte in Wonne und erfreute sich der Ruhe und des Wohlstandes.

1 Trockener Mist, welcher als Heizungsmaterial dient.

2 Produkte des Milchschnapsbrennens.

3 Tibet. ཤམ་བཤམ་

4 Khalkh. *obō*, *owō* — ein Steinhaufen, der zu Ehren der Berggeister errichtet wird.

5 Brantwein aus *ārʹzʹ*, d. h. einmal gebranntem Schnaps.

6 Brantwein aus *Arđzo*, im ganzen dreimal gebrannter Schnaps.

RUSSISCHE ARBEITEN AUF DEM GEBIET DER MONGOLISTIK WÄHREND DER JAHRE 1926—1927

Von N. POPPE

Der vorliegende Bericht bildet die Fortsetzung meiner Übersicht russischer Arbeiten auf dem Gebiet der Mongolistik, welche bis 1925 erschienen sind (Asia Major, Vol. I, S. 676—681). Ebenso wie in dem ersten Bericht, werden auch hier ausschließlich philologische Werke im weitesten Sinn des Wortes behandelt, also geschichtliche, sprachwissenschaftliche, literaturgeschichtliche, ethnographische usw.

I. Sprachwissenschaft.

Im Anschluß an die früher erschienenen Proben der Volksliteratur der mongolischen Stämme ist in den Veröffentlichungen des Leningrader Orientalischen Instituts Prof. Vladimircovs Sammlung von Texten erschienen¹. Diese Arbeit bildet eine Sammlung Proben verschiedener Mundarten der nordwestlichen Mongolei (Bait, Dörbet, Mingat, Dambi-Ölöt, Dzakhačin, Torgut, Urjankha), welche bis jetzt vollständig unerforscht waren. In der Einleitung verspricht der Verfasser in kurzer Zeit auch eine Übersetzung oder ein Glossar zu den Texten zu veröffentlichen.

Einen wertvollen Beitrag zur altmongolischen Wortkunde bildet Vladimircovs Aufsatz über das tibetisch-mongolische Wörterbuch *Li-qihi gur-khan*², wo eine Reihe Wörter angeführt wird, die unseren Wörterbüchern fremd sind.

Beachtenswert ist auch Vladimircovs Artikel über das Plural-

¹ Б. Я. Владимирцов. Образцы монгольской народной словесности. (С.-З. Монголия.). Ленинград. 1926, XI + 202 S. in 8°.

² Б. Я. Владимирцов. О тибетско-монгольском словаре *Li-qihi gur-khan*. Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de l'URSS, Sér. B. 1926, S. 27—30.

suffix *-d* in der mongolischen Sprache¹. Auf Grund zahlreicher Beispiele beweist der Verfasser, daß mit diesem Suffix unter anderem auch von vokalisch auslautenden Stämmen der Plural gebildet wird, und ergänzt somit unsere Grammatiken, wo wir erfahren, daß vokalisch auslautende Stämme den Plural mit dem Suffix *-d* nicht bilden können.

Eine interessante Untersuchung der heutigen mongolischen Umgangssprache hat im Jahre 1925 in Urga und im Khenteigebiet in der Mongolei Prof. Vladimircov gemacht. Die neuen politischen Verhältnisse in der Mongolei haben zur Folge, daß die khalkhamongolische Mundart des heutigen Tags durch viele neue Wörter bereichert wird. Neue Begriffe entstehen, neue Gegenstände, wie z. B. Flugzeuge, Autos usw. dringen in die Mongolei, und selbstverständlich entstehen auch neue Wörter. Außerdem entsteht gerade jetzt in der Mongolei eine neue amtliche Sprache, eine Art lebende Literatursprache, welcher man sich auf Sitzungen u. dgl. bedient. Feierliche Reden, Vorträge usw. werden immer in dieser Sprache gehalten. Während seiner Reise in der Mongolei im Jahre 1925 hat Prof. Vladimircov die Gelegenheit gehabt, diese neue Sprache zu beobachten, von welcher er eine Vorstellung in seinem Reisebericht gibt². In demselben Bericht wird auch eine Übersicht anderer sprachwissenschaftlicher Beobachtungen gegeben, unter anderem ein Beitrag zur Phonetik der khalkhamongolischen Mundart östlich von Urga im Khenteigebiet.

In einem Aufsatz gibt Poppe eine Analyse der mongolischen Zahlwörter und macht dort den Versuch, die Frage nach der Herkunft der Zahlwörter zu beantworten. Im Zusammenhang damit werden mehrere Wortsippen angeführt, welche mit den jetzigen Zahlwörtern wurzelverwandt sind³.

Mehrere Beiträge zur altmongolischen Sprache hat Dozent I. Klukin (Vladivostok) gegeben. Im Anschluß an seine noch im

1 Б. Я. Владимирцов. Об одном окончании множественного числа в монгольском языке. *Ibid.*, S. 61—62.

2 Б. Я. Владимирцов. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. Северная Монголия II. Ленинград. 1927, S. 1—42. Linguistischer Teil S. 1—11.

3 Н. Н. Подпе. Монгольские числительные. Изыскательские проблемы по числительным. Сборник статей. Т. I. Ленинград. 1927, S. 97—119.

Jahre 1925 erschienene Arbeit über das Sendschreiben des Il-Khan Argun an Philipp den Schönen¹ ist sein Aufsatz über das Schreiben des Il-Khan Öljeitü an die Kreuzfahrer erschienen, wo der Verfasser neue Lesungen einiger Wortformen vorschlägt und im Zusammenhang damit einige Sätze auf eine andere Weise übersetzt, als es bisher üblich war². In einem anderen Aufsatz unterwirft Klukin die früheren Lesungen und Erklärungsversuche der Steininschrift des Tschingis-Khan seiner Kritik³. Vom selben Verfasser rührt auch eine kurze und recht mangelhafte praktische Grammatik der mongolischen Sprache⁴ her.

II. Literaturgeschichte.

Im Jahre 1927 ist im Verlag des Orientalischen Instituts in Leningrad die russische Übersetzung von Laufers *Skizze der mongolischen Literatur* erschienen⁵. Laufers Werk ist allgemein bekannt und bildet die einzige mehr oder weniger vollständige Übersicht der mongolischen Literaturerzeugnisse und ist zugleich sehr wertvoll für die Geschichte der Mongolistik, da der Verfasser auch die bedeutendsten europäischen Werke über die mongolische Sprache und Literatur aufzählt. Da diese Arbeit jetzt schon recht selten geworden ist und andererseits die deutsche Sprache nicht allen russischen Studenten bekannt ist, kann das Erscheinen dieser Übersetzung nicht genug begrüßt werden. Außerdem muß bemerkt

1 Доцент Н. А. Ключкин. О чем писал Иль-Хан Аргун Филиппу Красивому в 1289 г. Владивосток. 1923. VIII + 43 S. in 8°. (Lithographiert.)

2 Н. А. Ключкин. Письмо Удэйдэ Иль-Хана к Филиппу Красивому, Эдуарду I-му и прочим крестоносцам. Труды Государственного Дальневосточного Университета. Серия VI, 2. Владивосток. 1926. 26 S. in 8°. (Mit einer Inhaltsübersicht in französischer Sprache).

3 Инн. Ключкин. Древнейшая монгольская надпись на Хархира'ском („Чингисхановом“) камне. Тр. Госуд. Дальневост. Ун. Сер. VI, 3. Владивосток. 1927. 40 S. in 8°. (Mit einer Inhaltsübersicht in französischer Sprache).

4 Доцент Инн. Ключкин. Ключ к изучению живой монгольской речи и письменности. Часть I. Фонетика, простейшая грамматика и образцы живой речи. Тр. Госуд. Дальневост. Ун. Сер. VI, 4. Владивосток. 1926. 85 S. in 8°.

5 В. Лауфер. Очерк монгольской литературы. Перевод В. А. Казакича. Под редакцией и с предисловием Б. Я. Владимирцова. Ленинград. 1927. XXII + 95 S. in 8°.

werden, daß seit dem Erscheinen der Skizze schon gegen zwanzig Jahre verflossen sind und unterdessen viele neue europäische und russische Arbeiten erschienen sind, durch die zum Teil einige alte Meinungen schon überholt sind. Daher enthält die Übersetzung eine große Einleitung von Prof. Vladimircov, in welcher sämtliche im Originaltext unerwähnte Werke und Neuerscheinungen aufgezählt werden, und zugleich einige Verbesserungen zu den jetzt veralteten Teilen des Originals gemacht werden.

Zwei Beiträge zur mongolischen Literaturgeschichte enthält die vom Orientalischen Institut in Leningrad herausgegebene Festschrift S. von Oldenburg. Der erste von diesen Aufsätzen ist eine Arbeit von Vladimircov über die mongolischen Legenden über Amursana, den bekannten rebellischen oiratischen Fürst¹. Die zweite Arbeit ist Poppes Artikel über einige Kapitel der Gessersage, die bisher unbekannt waren².

Dem mongolischen Tanjur ist ein Artikel von Prof. Vladimircov gewidmet³, in welchem bewiesen wird, daß die Übersetzung im Jahre 1742 begonnen wurde. In demselben Aufsatz werden Auszüge aus einem Kolophon angeführt.

Wichtige Angaben zur mongolischen Literaturgeschichte enthält auch der oben erwähnte Reisebericht Vladimircovs⁴.

III. Geschichte.

Einen interessanten Beitrag zur Geschichte der inneren Unruhen in der Mongolei im 17. Jahrh. bildet Vladimircovs Arbeit über die Felseninschriften des khalkhassischen Fürsten Tsoktu Taidži⁵. In dieser Arbeit werden zwei große Inschriften auf Felsen herausgegeben, welche im Jahre 1912 von Prof. Kotwicz und später von Kozlov entdeckt wurden. Dem mongolischen

1 Б. Владимирцов. Монгольские сказания об Амурсане. Восточные Записки. Т. I. Ленинград. 1927, S. 271—282.

2 Н. Поппе. О некоторых новых главах „Гессер Хана“. Ibid., S. 190—200.

3 Б. Я. Владимирцов. Монгольский Даяджур. Comptes Rendus de l'Académie des Sciences de l'URSS. Série B. 1926, S. 31—34.

4 Северная Монголия II, S. 11—20.

5 Б. Я. Владимирцов. Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи. Bull. de l'Académie des Sciences de l'URSS 1926, S. 1233—1280; 1927, S. 213—240.

Text folgt eine Übersetzung mit Anmerkungen. Den bedeutendsten Teil der Arbeit bildet die Schilderung der Persönlichkeit und der Rolle des Tsoktu Taidži, seines Bündnisses mit dem Legdan Khan der Tschakharen, des gegenseitigen Verhältnisses der Sekten der Rot- und Gelbmützen in der Mongolei und der Persönlichkeit des Gūši corji.

Eine Skizze der Geschichte der Burjäten hat Bogdanov veröffentlicht¹. Das Werk enthält folgende Kapitel: 1. Einleitung; 2. Legenden der Burjäten über ihre Herkunft. Ihre Siedlungsgeschichte; 3. Sagen über die Burjäten bei den Nachbarvölkern (Aufsatz von Kozmin); 4. Die Epoche der Zegete-aba; 5. Zur Frage nach der Zeit der burjätischen Einwanderung in die Gebiete diesseits des Baikalsees (Aufsatz von Kozmin); 6. Die ersten Berührungen mit den Russen; 7. Was stellte die Mongolei vor? (Aufsatz von Kozmin); 8. Die Ansiedlungen der Burjäten und ihre soziale Einrichtung; 9. Die Eroberung der Gebiete diesseits des Baikalsees durch die Russen; 10. Die Eroberung Transbaikaliens; 11. Russisch-mongolische Verhältnisse und das burjätische Volk; 12. Das burjätische Volk in den Schilderungen der Reisenden des 18. Jahrh.; 13. Die burjätische Wirtschaft im 18. Jahrh.; 14. Gesellschaftliche Entwicklung der Burjäten; 15. Charakteristik der Geisteskultur der Burjäten im 18. Jahrh.; 16. Buddhistische Klöster (Aufsatz von Baradin); 17. Zur Geschichte der burjätischen Volksaufklärung; 18. M. N. Bogdanov (Aufsatz von Kozmin); 19. Bibliographie; 20. Anmerkungen.

Ein ähnliches Werk bildet Prof. Palmovs Geschichte der Wolgakalmücken². Der erste Band enthält folgende Kapitel: 1. Das Jahr der Ankunft der Kalmücken an der Wolga; 2. Die Verbindungen der Kalmücken mit dem fernen Osten. Die mandschuchinesische Gesandtschaft zu den Kalmücken im Jahre 1714; 3. Die Kalmücken und die Dschungarei zwischen 1723 und 1728; 4. Die Fahrt der Kalmücken nach dem fernen Osten im Jahre 1729; 5. Übersicht der Briefe im Zusammenhang mit der kalmückischen

¹ М. Н. Богданов. Очерки истории бурят-монгольского народа. С дополнителными статьями Б. В. Барадина и Н. Н. Козьмина. Под редакцией проф. Н. Н. Козьмина. Верхнеудинск. 1926, VI + 229 S. in 8°.

² Проф. Н. Н. Пальмов. Этюды по истории приволжских калмыков XVII и XVIII века. Часть первая. Астрахань. 1926, VI + 264 S. in 8°; Часть вторая. Астрахань. 1927, IV + 230 S. in 8°.

Gesandtschaft des Jahres 1729; 6. Die mandschu-chinesische Gesandtschaft zu den Kalmücken im Jahre 1731; 7. Der Dschungarier Aouzang Sunu in der kalmückischen Steppe; 8. Die kalmückische Gesandtschaft nach Tibet im Jahre 1737; 9. Index. Inhalt des zweiten Bandes: 1. Der Aufstand im Jahre 1738; 2. Das gegenseitige Verhältnis der Kalmücken, Kirgis-Kaisaken und der Dschungarier zwischen 1742 und 1747; 3. Zur Geschichte der Frage nach den russisch-kalmückischen Gesetzen; 4. Die kalmückische Gesandtschaft nach Tibet im Jahre 1755; 5. Die Umsiedlung der Dschungarier in die kalmückische Steppe in den Jahren 1758—59; 6. Zamjan, Bambar, Tsebek Dordži; 7. Nachträge zum ersten Teil; 8. Index.

Eine ausführliche Geschichte der Mongolei enthält Grumm-Gržimailos Werk *Die Westmongolei und das Urjankhaigebiet* (Bd. II)¹. Das Buch zerfällt in folgende Abschnitte: 1. Vorgeschichtliche Periode; 2. Die Hunnenzeit; 3. Die Sien-pi-Periode; 4—5. Die Türkenzeit; 6. Periode des raschen Wechsels der herrschenden Nationen; 7—8. Mongolische Periode bis 1370; 9—10. Oiratische Periode 1370—1758; 11. Die Westmongolei unter der Mandschurenherrschaft 1758—1911; 12. Das Entstehen des mongolischen Reichs und die Urjankhaifrage. Beilage: Die mongolischen Wachtposten. Autorenindex. Völkerindex. Index der geographischen Namen. Index der Personennamen.

IV. Anthropologie und Ethnographie.

Eine speziell anthropologische Untersuchung bildet Talko-Grynecwicz's Arbeit *Materialien zur Anthropologie und Ethnographie Zentralasiens*². Das erste Kapitel enthält eine ethnographische Skizze der Khalkhamongolen und der Burjäten. Das zweite und dritte Kapitel bilden den anthropologischen Teil des Werkes. In demselben Buch werden auch die Tungusen erwähnt.

¹ Г. Е. Грумм-Гржимайло. Западная Монголия и Урянхайский Край. Т. II. Ленинград. 1926, VI + 896 S. in 8°. Der erste Band ist im J. 1914 erschienen und enthält eine Naturbeschreibung dieses Gebiets. Band III s. unten.

² Ю. Д. Талько-Грынецвич. Материалы к антропологии и этнографии Центральной Азии. Вып. I. Mémoires de l'Académie des Sciences de l'URSS. VIII Série. Vol. XXXVII, No. 2. IV + 96 S. in 4°, mit 8 Tafeln und einer Karte.

Ein anthropologisch-ethnographisches Werk ist auch die erste Lieferung des III. Bd. der *Westlichen Mongolei und des Urjankhai-gebiets* von Grumm-Gržimailo (Leningrad, 1926, IV und 412 S. in 8^o). Von den Mongolen ist dort die Rede in den Kapiteln IV—VII (Kap. IV: Die Stämme Torgout, Khošout, Dörböt; Kap. V: Die Stämme Balt, Mingat, Ölöt, Dzakhačin, Khotogoitu und Khoton; Kap. VI—VII: Die Khalkhamongolen). Die ersten drei Kapitel sind den Türkstämmen der Westmongolei und des Urjankhai-gebiets gewidmet.

Einen Beitrag zur Frage nach der ethnographischen Bedeutung der Steinhäufen, der sogenannten Obō, bei den Mongolen hat Kagarov veröffentlicht¹.

Eine Reihe von Beiträgen zur Ethnographie der Burjäten verdanken wir Chorošich². Von Batorov, dem unlängst verstorbenen ausgezeichneten Kenner der burjätischen Bräuche, finden wir einen Artikel über die Opferfeste der Alarburjäten³. Schließlich hat einen Beitrag zur burjätischen Kraniologie Kazantsev veröffentlicht⁴.

Von großem Interesse für die Ethnographen ist der dritte Abschnitt des schon mehrfach erwähnten Reiseberichts von Vladimircov (S. 20—35), welcher eine Skizze des Schamanismus der Khalkhamongolen im Khenteigebiet enthält. Dort findet man allgemeine Angaben über den Schamanismus, eine Beschreibung der Schamanentracht und mehrere Schamanengesänge.

V. Archäologie.

Obgleich den Gegenstand der archäologischen Forschungen in der Mongolei hauptsächlich vormongolische Kulturreste bilden,

¹ Е. Г. Кгаров. Монгольские „обо“ и их этнографические параллели (Mit einem Résumé in deutscher Sprache). Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie. Vol. VI. Leningrad. 1927, S. 115—124.

² П. П. Хороших. Материалы по орнаменту ольхонских бурят. Иркутск. 1926, 6 S. und Tafeln in 8^o; Вирки иркутских бурят. Вост. Сиб. Отд. Русск. Геогр. Общ. Иркутск. 1926, 18 S. in 8^o; Орнамент северных бурят. Вост. Сиб. Отд. Гос. Русск. Геогр. Общ. Иркутск. 1927, 9 S. und Tafeln in 8^o.

³ П. П. Баторов. Аларские тайлаганы. Бурят-монгольск. Секция Вост. Сиб. Отд. Гос. Русск. Геогр. Общ. Иркутск. 1926, S. 109—118.

⁴ А. Н. Казанцев. К антропологии бурятских черепов. Труды Палеонтологической Секции Вост. Сиб. Отд. Русск. Геогр. Общ. Иркутск. 1926, S. 160—161.

kann die Archäologie aus vorliegendem Bericht kaum ausgeschlossen werden, da wir nicht wissen können, was die jetzige Bevölkerung der Mongolei jenen alten Kulturen verdankt.

Die erste Veranlassung zu einer planmäßigen archäologischen Erforschung der Mongolei haben die höchst interessanten Ausgrabungen der Kozlovskchen Expedition gegeben¹. Im Jahre 1925 wurden die archäologischen Arbeiten in der Mongolei fortgesetzt. Von ihnen gibt uns Borovkas Bericht eine Vorstellung. Diesesmal wurde in archäologischer Hinsicht der mittlere Lauf des Flusses Tola erforscht². Untersucht wurden Hünengräber (S. 54—79) und Abbildungen auf Felsen (S. 79—84). Außerdem sind viele Funde auf der Erdoberfläche gemacht worden (S. 84—87). Dem Bericht sind eine Karte und zahlreiche Tafeln und Abbildungen im Text beigelegt.

Von den archäologischen Arbeiten einer anderen Expedition nach der Mongolei erfahren wir aus Laptev's Bericht³. Einige Beiträge zur Archäologie der Mongolei finden wir auch in Vladimircov's Reisebericht (S. 36—42).

VI. Personalia.

In dem von der Akademie der Wissenschaften veröffentlichten Band „Dem Andenken M. A. Castrén“ findet sich unter anderem Vladimircov's Artikel *Castrén als Mongolist*⁴.

VII. Zeitschriften.

Speziell mongolistische Zeitschriften gibt es eigentlich zwei: *Zeitschrift für die Burjätenkunde*, herausgegeben von der Burjätisch-Mongolischen Sektion des Ostsibirischen Zweiges der Rus-

¹ Краткие отчеты экспедиций по исследованию Северной Монголии в связи с Монголо-Тибетской Экспедицией П. К. Козлова. Ленинград. 1925. S. 1—38.

² Г. Н. Боровка. Археологическое обследование среднего течения р. Толы. Северная Монголия II. Ленинград. 1927. S. 43—88.

³ С. Н. Лаптев. Археологические заметки из дневника Монгольской Экспедиции 1924 г. Труды Палеонтологической Секции Вост. Сиб. Отд. Русск. Геогр. Общ. Иркутск. 1926. S. 135—144.

⁴ Б. Н. Владимиров. Кастрен-монголист. Памяти М. А. Кастрена. К 75-летию дня смерти. Ленинград. 1927. S. 87—92.

sischen Geographischen Gesellschaft in Irkutsk¹ und *Burjätenkunde*, veröffentlicht von der Burjät-Mongolischen Banzarov-Gesellschaft². Da in diesen beiden Zeitschriften eine Menge kleinerer Beiträge zur Mongolistik erschienen ist, schien es mir bequemer zu sein, sie hier in chronologischer Ordnung aufzuzählen, anstatt sie nach ihrem Inhalt zu klassifizieren und jeden einzelnen von ihnen oben in den betreffenden Abschnitten meines Berichts zu erwähnen.

Von der erstgenannten Zeitschrift sind im Jahre 1926 die ersten zwei Hefte erschienen. Das erste Heft enthält folgende mongolistische Aufsätze: 1. P. K. Kazarinov, Über die Bibliographie der Burjäten und ihres Landes; 2. P. P. Batorov, Materialien zur Redekunst der Burjäten; 3. P. P. Batorov, Materialien zur Volksmedizin der Burjäten; 4. P. P. Chorošich, Die Literatur über die Volksheilkunde und die tibetische Medizin der Burjät-Mongolen; 5. P. P. Batorov und P. P. Chorošich, Burjätischer Aberglauben betreffend die Wettererscheinungen und die Landwirtschaft; 6. P. P. Chorošich, Musikinstrumente, Theater und Volksbelustigungen der Burjäten; 7. R. S. Myrдыгеев, Lieder der Alarburjäten; 8. A. K. Badmajev, Lenin in burjätischen Liedern; 9. A. Baldunnikov, Eine Sage über Tschinggiskhan; 10. A. M. Popova, Eine Sage vom Zusammentreffen der Burjäten und Russen; 11. I. M. Munkojev, Ein Jahr der Tätigkeit der Burjät-Mongolischen Sektion; 12. B. Vančikov, Die Internationale der Burjäten Transbaikaliens.

Das zweite Heft enthält folgende Artikel: 1. A. N. Boržonova, Über die gegenseitigen Berührungen der Burjäten und Russen; 2. N. D. Bušmakin, Die Anthropologie im Burjätenland; 3. A. Baldunnikov, Über den Branntwein und den Schamanismus; 4. P. P. Batorov und P. P. Chorošich, Materialien zur Tierheilkunde bei den Burjäten des Gouvernements Irkutsk; 5. B. Vančikov, Bearbeitung der Wolle bei den Agaburjäten; 6. G. S. Myrдыгеев, Eine Sage über den Aškha-Bator und die Herkunft des Stammes Tabžin; 7. E. Elbojev, Der Stammbaum einer

¹ Бурятведческий Сборник. Издание Бурят-Монгольской Секции Восточно-Сибирского Отдела Русского Географического Общества. Вып. I. Иркутск. 1926. 84 S. in 8°; Вып. II. Иркутск. 1926. 75 S. und Beilage 23 S. in 8°; Вып. III—IV. Иркутск. 1927. 110 S. in 8°.

² Бурятведение. Вып. II. Верхнеудинск. 1926. 46 S. in 8°; Вып. III—IV. Верхнеудинск. 1927. 156 S. in 8°.

burjätischen Familie; 8. V. S. Šarypov, Die Sage von der goldenen Schale; 9. A. Ulachanov, Lieder der Alarburjäten; 10. L. Barbajeva, Großvaters Märchen; 11. M. Uboniev, Die Sage von der Schwalbe, die das Feuer geraubt hat.

Im dritten und vierten Heft dieser Zeitschrift, die im Jahre 1927 erschienen sind, finden wir folgende burjätenkundliche Arbeiten: 1. P. P. Chorošich, Dem Andenken P. P. Batorovs; 2. D. A. Abašeev, Zur Frage nach der burjät-mongolischen Sprache im alltäglichen Leben; 3. A. N. Boržonova, Zur Frage nach dem russischen Einfluß auf die burjätische Sprache; 4. T. A. Bertagajev, Neue Lieder der burjätischen Jugend; 5. G. A. Ulachanov, Lederindustrie bei den nördlichen Burjäten; 6. B. Vančikov, Die Filzjurte der aginschen Burjäten; 7. N. N. Kozmin, Die Geschichtsforschung und die Stammbäume; 8. P. S. Mironov, I. T. Skolžikovs Stammbaum; 9. D. D. Damejev, Der Stammbaum des Geschlechts Šaranut; 10. P. P. Batorov und V. I. Podgorbunskij, Khamargandzil; 11. G. C. Cybikov, Der Feuerkultus der östlichen Burjäten; 12. P. Chaptajev, Der Feuerkultus der westlichen Burjäten; 13. A. I. Baldunnikov, Der erste Schaman; 14. D. D. Damejev, Eine Legende von der Herkunft des Schamanismus; 15. P. K. Batorov, Eine Legende von der Herkunft der aginschen Burjäten; 16. G. M. Mjachnajev, Eine Sage von Khan-Čurmasans und Lusats Brautwerbung; 17. P. F. Trebuchovskij, Šur-Kharban der Burjäten von Balagansk in Vergangenheit und Gegenwart; 18. I. Sverkunov, Zur Frage nach der Evolution der Architektur der buddhistischen Klöster der Burjäten; 19. P. P. Chorošich, Das Ornament der nördlichen Burjäten. II. Stickereien; 20. A. I. Kazantsev, Materialien zur Kraniologie; 21. Bericht über die Tätigkeit der Burjät-Mongolischen Sektion.

Die andere Zeitschrift, *Burgätekunde*, stellt sich, wie ihr Titel besagt, nicht nur die Erforschung des Volkes zur Aufgabe, sondern auch die des ganzen Burjätenlandes. Im Jahre 1926 ist das zweite Heft erschienen, welches unter anderem folgende Aufsätze enthält: 1. P. P. Batorov, Materialien zur Frage nach der Herkunft der Burjäten; 2. V. I. Girčenko, Materialien zur Geschichte der Volkswirtschaft und der Stammesverwaltung der Burjäten diesseits des Baikalsees in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. und im Anfang des 19. Jahrh.; 3. G. Debets, Ein Hünengrab aus dem Eisenalter beim Dorf Zarubino; 4. Derselbe, Bericht über die archäologischen Unter-

suchungen am See Kotokel; 5. Bericht über die Tätigkeit der Banzarovgesellschaft vom 1. Okt. 1924 bis 1. Okt. 1925; 6. P. Chorošich, Programm zum Sammeln der Materialien zur Volkstracht der Burjäten.

Die Hefte 3—4 (erschieden im Jahre 1927) enthalten folgende burjätkundliche Abhandlungen: 1. B. B. Baradin, Die Burjät-mongolen. Kurze historische Skizze der Entstehung der burjätischen Nation; 2. P. P. Chorošich, Der burjätische Gelehrte Galsan Gombojev; 3. G. C. Cybikov, Tsagalgan; 4. V. P. Girčenko, Kudinsche Opferfeste; 5. P. P. Batorov, Der Adlerkult bei den nördlichen Burjäten; 6. V. V. Popow, Eine Sage von den Urjankhastämmen der Burjäten; 7. V. A. Nosyrev, Eine Sage vom Tschingiskhan; 8. K. A. Chadachne, Eine Sage von den burjätischen Stämmen des Bezirks Bochan; 9. I. N. Bogdanov, Eine Sage vom Genen-Chutuktu; 10. Bericht über die Tätigkeit der Gesellschaft vom 1. Okt. 1925 bis zum 1. Okt. 1926.

GRAMMATISCHE BEMERKUNGEN ZUR CHINESISCHEN LITERATURSPRACHE

Von ERICH HAENISCH.

A. Verschweigungen.

Während bei der Lektüre des klassischen chinesischen Schrifttums die sprachlichen Schwierigkeiten hauptsächlich in der Erfassung des Begriffes der Einzelzeichen liegen¹, ihrer Funktionsbewertung und der Berücksichtigung der grammatischen Hülfsörter sowie der Stellungsgesetze, bereitet uns in der entwickelten Literatursprache oft besondere Mühe die Übersicht über die weitausgebaute Satzperiode und die Auflösung der Binome. Auf die Binome, zweigliedrige Wortverbindungen, *p'ien-tze* 駢字 'gekoppelte Zeichen' genannt, ist in den Darstellungen der chinesischen 'Grammatik' nur wenig eingegangen worden. Man hat die Sorge für sie dem Wörterbuche überlassen. Und doch haben sie eine ausgesprochene grammatische Seite.

Bei der Betrachtung eines Binoms handelt es sich darum, das Verhältnis der Glieder zu einander sowie ihre grammatische Funktion zu erkennen: ob sie gleichgeordnet oder untergeordnet sind ($ab = a + b$ oder $a : b$), ob das Ganze eine nominale, adverbiale oder verbale Verbindung ist. Es können sich ergeben zwei gleichgeordnete Nomina oder Verba, darunter wieder Synonyma und Adversativa 山水 *shan-shui* 'Berg und Wasser' 坐立 *tso-lieh* 'sitzen und stehen' 怕懼 *p'a-kü* 'fürchten' 好歹 *hao-tai* 'gut und böse', weiter im Unterordnungsverhältnis eine genitivische oder attributive Verbindung 人心 *jen-sin* 'der Menschen Gesinnung' 本意 *pen-i* 'eigentliche Absicht', ein Adverb mit Verb 徒勞 *t'u-lao* 'sich vergebens bemühen', ein Verb mit Objekt 治國 *chi-kuoh* 'den Staat regieren' und schließ-

¹ Vgl. O. Franke, Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen (正名) *T'oung Pao* VII, 7.

lich eine adverbiale Verbalverbindung, in welcher das Gerundium vorzeitig (kausal), gleichzeitig (modal) und nachzeitig (final) sein kann 敗走 *pai-tson* (Mandschu: *gidabuſi amasi genere*) 'geschlagen werden (und fliehen)' 哭訴 *k'u-su* 'weinend anklagen' 死守 *szé-shou* 'bis zum Sterben verteidigen'.

Diese elementare Betrachtung des Binoms muß überall da, wo sie aus den Wörterbüchern gar nicht oder nicht gut genug belegt und aus den Konkordanzen nicht eindeutig entnommen werden kann, aus dem Satzzusammenhange vermittels Sprachgefühl und Überlegung durchgeführt werden. Sie ist mitunter schon eine schwere Aufgabe, für die übrigens die Parallelektüre chinesisch-mandschurischer Ausgaben eine treffliche Schulung bietet. Aber die eigentlichen Schwierigkeiten liegen auf einer anderen Seite: Jedes Wort an sich, jedes chinesische Zeichen hat seine Begriffsgeschichte und ist dem Bedeutungswechsel ausgesetzt. Es ist der größte Mangel unserer Wörterbücher, daß sie diese Begriffsgeschichte der Zeichen so gut wie gar nicht berücksichtigen und es damit dem Benutzer überlassen, aus den am Kopf des Artikels aufgeführten Bedeutungen die passend scheinende herauszunehmen und unter Umständen den schlimmsten 'Anachronismus' zu begehen (gleichsam Bedeutungen aus dem mittelalterlichen Mönchslatein in eine klassische Schriftstelle einzusetzen). Das gilt aber noch mehr für die Wortverbindungen, von denen viele ja eigens eingegangen werden, um einem neuen Begriff zu entsprechen ($a \cdot b = n$). Ein modernes Beispiel wäre das Wort 'Selbstfahrer', 'Automobil' für einen Wagen.

Wir wenden uns nun hier der Sonderart des Binoms zu, der 'Verschweigung', in dem es als literarische Figur, als 'tropos' erscheint, wo die beiden Glieder also an sich ihre Bedeutungen behalten, aber auf ein drittes Glied bezogen werden, das verschwiegen wird ($ab = abx$). Ein solches Binom kann man augenscheinlich nur richtig verstehen, wenn man das dritte Glied ergänzt. Wir können hier auf das obige Beispiel verweisen. In dem Worte 'Autoschüler' steht ac für abc oder nc . Wir geben zu, daß der Vergleich nicht ganz scharf ist (indem die Verschweigung hier eigentlich allein in dem ersten Gliede liegt), aber er hilft uns weiter. Wir würden einen Fehler machen, wenn wir das Wort 'Autoschüler' $a(b)c$ ebenso auflösten wie 'Autodidakt' ac . Leider machen wir diesen Fehler im Chinesischen sehr oft, denn die 'Verschweigungen' sind hier in der Literatursprache viel häufiger als man gemeinhin annimmt. Es leuchtet ein, daß diese

Figur in einsilbigen, unter dem Gesetz von Rhythmus und Parallelismus stehenden Sprachen ihren ganz besonderen Boden findet. Schon beim Tibetischen zeigt uns das ein Blick ins Wörterbuch. Allerdings scheint es sich da mehr um Unterdrückung der rein grammatischen Verbindungsglieder zu handeln. Auch im Chinesischen bespricht Gabelentz¹ bei der ‚Verschweigung‘ nur eine solche grammatischer Glieder, nicht die der Begriffe, von welcher wir reden. Diese ‚Verschweigung‘ von Begriffen, die sich — weil sie nach dem Satze ‚sapienti sat‘ mit Bildung und Belesenheit rechnet — nur in einer ausgereiften Literatursprache finden wird, drückt sich in vier Erscheinungen aus: der Prägnanz, der Ellipse, der Allusion und dem Zitat. Unter Prägnanz verstehen wir das Verstecktsein eines zweiten Begriffs in dem alleinstehenden Träger, wobei der Scharfblick des Lesers nicht nur die Trächtigkeit an sich, sondern auch die Frucht selbst zu erkennen hat. Ellipse nennen wir hier die Ausstoßung eines Gliedes oder mehrerer aus einer Kette, die dem Leser in ihrer Vollständigkeit so gewärtig sein muß, daß er das Fehlende unschwer ergänzt. Allusion ist ein Spiel, eine Anspielung, die durch ein hingeworfenes Wort das Gedächtnis auf einen ganzen literarischen Satz hinlenken will. Zitat schließlich ist die Beschwörung eines Schriftstellers, die Einschlebung seines Gedankens, und zwar eigentlich im Sinne des Autors, in das neue Textgefüge hinein. Diese Erscheinungen, die sich nicht scharf voneinander abgrenzen lassen, haben das Gemeinsame, daß sie ‚Figuren‘ sind, also nicht in ihrer verkürzten Gestalt, sondern in ihrer Ergänzung und Beziehung verstanden werden müssen.

a) Prägnanz. Sie ist besonders häufig bei den Zahlenkategorien:

四方 *szê-fang* ‚die 4 Himmelsrichtungen‘, verkürzt zu 四. 四顧 *szê-ku* ‚vier — umsehen‘, nicht ‚sich viermal umsehen‘ sondern ‚sich überall hin, nach den 4 Richtungen umsehen‘.

方言 *fang-yen* ‚Himmelsrichtung‘ — ‚Worte‘, steht wieder für (囿於 *yu-yü*) 一方之言 *chi yen (yü)* 一方之言 (語), ‚Die Sprache eines einzelnen Gebietes‘, die auf ein Einzelgebiet beschränkte Sprache, Mundart.

五色 *wu-sêh* ‚die 5 Farben‘, verkürzt zu 五: 五雲 *wu yün* nicht ‚fünf Wolken‘, sondern ‚fünffarbige, bunte Wolken‘.

¹ Chinesische Grammatik § 1122—1132.

十 *shih* ,10' steht prägnant für 十分 *shih-fen* ,10 Teile' (an sich wieder eine Verkürzung aus 十分之十 *shih-fen chi shih* 10 Zehntel) ,hundertprozentig'.

Eine weitere Zahlenprägnanz haben wir in folgendem Falle: In Han Yü's 韓愈 Inschrift über die Befriedigung des Gebietes Huai-West 平淮西碑 *p'ing Huai-si pei* heißt es, der siegreiche Feldherr habe seinen Truppen die Abmusterung freigestellt. 其不樂爲兵願歸爲農者十九 *k'i puh yao wei-ping yüan kuei wei-nung ché shih kiu* „deren, die keine Freude (mehr) am Kriegshandwerk (Weiterdienen) hatten sondern zum Landbau heimzukehren wünschten, waren (nicht 19 sondern) neun von Zehn“ (90 Prozent des Heeres). Also ist hier 十九 = 十分之九.

大概 *ta-kai* ,großer Maßstab', adverbial ,im großen und ganzen' wird zu 大. In den Mandschu-Übersetzungen kommt es wieder heraus mit *amba muru*.

上聖 *shang-sheng* sind nicht ,die höchsten Heiligen' sondern ,die Heiligen der Vorzeit' 上古之聖 *shang-ku chi shéng*.

博士 *poh-shi* ,nach allen Seiten ausgedehnt' (universal) — ,Gelehrter'. Hier steht 博 für 博文 *poh-wen*, was wieder eine Verkürzung ist aus 博學於文 ,ein Universalstudium in der Literatur'.

中國 *chung-kuoh* gemeinhin übersetzt als ,das Reich der Mitte' hat eine Auslegung als 中興之國 *chung hing chi kuoh*. Mandschu: *dulimba-ci dekdehe gurun* = „der Lehnsstaat, der sich aus der Mitte (der übrigen) zur Hegemonie im Reiche erhoben hat“, dann als *para toto* für ,das Reich' selbst.

Ein 死士 *szé-shi* ist nicht ein ,sterbender Krieger', sondern ,ein Krieger, der bis zum Tode kämpft', der dem Tode ins Auge sieht 敢死之士 (Tso-chuan) vgl. auch u.

In der Verbindung 得免 *téh-mien* ,erlangen' — ,vermeiden' liegt eine Prägnanz, indem das Zeichen 死 *szé* ,sterben' zu ergänzen ist. Also heißt es: ,mit dem Leben davonkommen'.

Eine prägnante Negation haben wir in dem Zeichen 無 *wu* ,nicht haben', ,nicht vorhanden sein', ,ohne'. Es kann bedeuten ,ohne Möglichkeit' und ,ohne Unterscheidung'. 無數 *wu-shu*⁸ ,ohne — zählen' steht für 不可勝數 *puh k'o sheng-shu* „wobei man mit dem Zählen nicht fertig wird“, ,unzählbar', Mandschu: *boljoci ogorakó*. Im Shiki 7 findet sich in der Biographie des Hiang Yü 項羽 eine Stelle 且天之亡秦無愚智皆知之 *ts'ieh t'ien chi wang Ts'in wu yü chi kiai chi chi* „Überdies daß der Himmel (die Dyna-

stie) Ts'in dem Untergang geweiht hat, das wissen die Leute alle ohne Unterschied ob dumm oder klug". In der Eingabe des Staatsmannes Szě-ma Kuang 司馬光 an den Kaiser Ying-tsung der Sung-Dynastie (1064—68) über die Fehler bei der Regierung lautet ein Satz: 明君之於聽納無彼無我無親無疎無先無後唯其是而已 矣 *míng-kün chí yü t'ing-na wu pei wu wo wu ts'in wu shu wu sien wu hou, wei k'í shí ōrh í í*. Mandschu: *genggiyen ejen gisun-be donjire-de, beye niyalma bodorakó, hanci aldangga-be ilgarakó, nenehe amaga-be gônirakó, damu inu-be tuwambi*. „Ein erleuchteter Fürst wird beim Anhören von Ratschlägen nicht das ‚er‘ und ‚ich‘ in Betracht ziehen, nicht zwischen Nahestehenden und Fernstehenden unterscheiden, nicht an Früher und Später denken. Sondern er wird einfach auf die Richtigkeit (des Ratschlages) sehen“. Wir finden hier in der Mandschu-Übersetzung das Zeichen 無 nicht durch die bare Negation *akó* wiedergegeben, sondern aufgefüllt zu *bodorakó* ‚nicht berechnen‘, *ilgarakó* ‚nicht unterscheiden‘ und *gônirakó* ‚nicht denken‘. Eine ähnliche Stelle, wieder aus dem Shiki, 87 in der Biographie des Li-szě 李斯 heißt 事無大無小輒決於高 *shí wu ta wu siao ch'í k'üeh yü Kao* „Die Staatsgeschäfte, ohne Unterschied ob groß oder klein wurden unmittelbar von Kao entschieden“. 無夜 *wu-ye* heißt ‚ohne (Rücksicht ob Tag oder) Nacht‘ = 無分日夜 *wu fen jih ye*. Es kommt auch in derselben Bedeutung vor als 無日夜 *wu jih ye*.

Im Kung-yang-Kommentar zum Ch'un-ts'iu, Herzog Ting 4. Jahr, haben wir die Stelle 父不受誅子復讎可也 *fu puh shou-chu tsé fu-ch'ou k'o ye* „Wenn der Vater (nicht etwa ‚nicht hingerichtet ist‘ sondern) ohne Grund (oder unrechtmäßigerweise) hingerichtet ist, ist es angängig, daß der Sohn (dafür an dem Richter) Rache nimmt“. In dem Passus 不受誅 ist also die Negation 不 prägnant = 不宜 *puh yi* ‚ungerechterweise‘ oder = 無罪 *wu tsui* ‚ohne Schuld‘, in der Mandschu-Übersetzung: *acarakó, giyan akó-de* und *sui akó-de*.

b) Ellipse. Bei einer Verbindung von zwei oder mehreren prägnanten Zeichen wollen wir schon von einer Ellipse sprechen.

四國 *szě-kuoh* nicht ‚die 4 Staaten‘ sondern ‚die Lehnstaaten ringsum‘ 四方諸侯之國 *szě-fang chu-hou chí kuoh*.

參伍 *ts'an wu* ‚eine Gemeinschaft von Dreien und eine solche von Fünf‘ kommt vor im Shiki 88, Biographie des Meng T'ien 蒙恬 in einem Satze 參而伍之上聖之法也 *ts'an ōrh wu chí shang-sheng*

chi fah ye und ist eine Verkürzung aus 三卿之謀而五大夫之間 *san-king chi mou erh wu ta-fu chi wen* 'eine Beratung mit den 3 Kanzlern und den 5 Ministern'. Der Satz aus dem Shiki würde also bedeuten: '(eine Staatsangelegenheit = 之) mit den 3 Kanzlern beraten und mit den 5 Ministern erörtern, das war das Verfahren der Heiligen der Vorzeit'.

Sehr häufig ist die Ellipse in der Viererkette abcd, aus der also 2 Glieder ausfallen. 四戰(之地) *szê-chan (chi tî)* '4 — kämpfen' aus 四方戰爭(必經之地) *szê-fang chan-cheng (pih king chi tî)* 'nach den 4 Fronten kämpfen', also (ein Gebiet, das man bei einem) Kampf nach 4 Fronten (einfach passieren muß). Bisweilen fallen gerade die eigentlichen Hauptglieder der Verbindung fort. So wird 聖朝武功 *sheng-ch'ao wu-kung* 'die Kriegstaten der (heiligen, d. h.) regierenden Dynastie', zu 聖武 *sheng-wu* 'heilig — Krieg' und kommt so z. B. vor im Titel von Wei Yüan's 魏源 bekannter Kriegsgeschichte der Mandschuzeit, 聖武記 *sheng-wu-ki*, der oft fälschlich wiedergegeben wird als 'Aufzeichnungen über die heiligen Kriege'.

Sehr häufig sind die Verkürzungen von Orts- und Landschaftsnamen — 川藤店 *Ch'uan-ts'ih tien* 'ein Laden für Lacke aus der Provinz Szê-ch'uan' 四川 — besonders bei der Verbindung von mehreren Ortsnamen. 川漢鐵路 *Ch'uan-Han fieh-lu* 'Die Szechuan-Hankou-Eisenbahn' u. ä.

萬全 *wan-ts'üan* '10000 — vollständig' (nicht zu verwechseln mit dem Ausdruck 完全 *wan-ts'üan* der Umgangssprache) steht für 萬舉萬全 *wan-kü wan-ts'üan* 'bei 10000 Unternehmungen 10000mal unversehrt bleiben', 'ständiges Glück haben', Han-shu 45 Biographie des Wu Pei 伍被.

十全記 *shih-ts'üan ki* '10 — vollständig — Aufzeichnung' ist der Titel einer vom Kaiser Kienlung verfaßten Schrift, der nicht etwa 'zehn vollständige Aufzeichnungen' bedeutet. Der Ausdruck 十全 enthält schon in seinem ersten Gliede eine Prägnanz¹ und kommt im Chou-li vor als (hundertprozentig), 'ganz', 'vollständig'. Der Titel, welcher ergänzt 十全武功記 *shih-ts'üan wu-kung ki* lauten würde, bedeutet also 'Aufzeichnungen über die ganz vollständigen Kriegstaten' (unübertrefflichen militärischen Erfolge). Er enthält gleichzeitig eine Anspielung auf die 10 Kolonialkriege des Kaisers.

1 Vgl. o.

成立 *ch'eng-lih* ‚vollenden‘ — ‚hinstellen‘ ist verkürzt aus 成人立業 *ch'eng-jen lih-ye* ‚erwachsen sein und ein Gewerbe (eine wirtschaftliche Selbständigkeit) begründen‘, Hou Han-shu 16 Biographie des Teng Yü 鄧禹. Das Wörterbuch Tz'ê-yüan löst auf 成人自立 *ch'eng-jen tsê-lih* ‚erwachsen und selbständig geworden sein‘.

成全 *ch'eng-ts'üan* ‚vollenden‘ — ‚vollständig‘. Die Verbindung findet sich im Shiki 88, in der Biographie des Meng T'ien 蒙恬 in dem Satze 成全者道之所貴也. 刑殺者道之所卒也. *ch'eng-ts'üan ch'ê tao chi so kuei ye, hing-shah ch'ê tao chi so tsuh ye.* „*Ch'eng-ts'üan* ist das, worin das *Tao* (einer Regierung) ihre höchste Schätzung findet. Körperstrafen und Hinrichtungen sind das, worin das *Tao* (der Lauf einer Regierung) sein Ende findet (das Zeichen vom Ende)“. Dasselbe Binom zeigt uns das P'ei-wen yün-fu, gleichfalls im Shiki 79 in der Biographie des Ts'ai Tsé 蔡澤, wo es heißt: 夫人之立功豈不期於成全邪 *fu jen chi lih-kung, k'i puh k'i yü ch'eng-ts'üan ye* „Hofft denn nicht ein Mann bei einem Unternehmen auf *ch'eng-ts'üan*!“ Der weitere Text zeigt uns die Lösung des Binoms: 身與名俱全者上也. 名可法而身死次也. 名在僇辱而身全者下也 *shen yü ming kü ts'üan ch'ê shang ye. ming k'o fah ör shen szê ts'ê ye. ming tsai lu-ju ör shen ts'üan ch'ê hia ye* „Wenn Leben und Ruf beide gewahrt bleiben, das ist das Höchste. Wenn die Person stirbt, während der Ruf ein Vorbild bleibt, das ist das Nächste. Wenn das Leben gewahrt wird, während der Ruf in Schmach und Schande bleibt, das ist etwas Niederes.“ Es ergibt sich hieraus, daß das Zeichen 成 *ch'eng* ‚vollenden‘ sich auf 功 *kung* ‚Taten‘, ‚geglückte Unternehmungen‘ bezieht, das Zeichen 全 *ts'üan* ‚unversehrt‘ auf 身 *shen* und 名 *ming* ‚Leben und Ruf‘. Die Hoffnung richtet sich also nicht nur auf den Erfolg des Unternehmens sondern auch auf die Wahrung von Leben und Ruf dabei, wenigstens des letzteren. Es ist hier wohl keine Frage, daß eine bare Übersetzung der Zeichen ohne Beziehung oder etwa mit alleiniger Beziehung auf 功 = ‚Taten vollenden und vervollständigen‘ oder ‚vollständig machen‘ nicht als nur ungenau sondern als falsch bezeichnet werden muß, genau so falsch wie die Eingangs erwähnte Auflösung des Wortes ‚Autoschüler‘ in die Grundbedeutung des griechischen *zôro*. Leider sind solche baren Wortübersetzungen sehr häufig, so fade sie auch wirken mögen. Der erstgenannte Satz aus einer Rede des Marschalls Meng I 蒙毅 will sagen, daß in der Geschichte die Regierungen am höchsten geschätzt werden, in

welchen bei den politischen Erfolgen 成 (功) auch Ruf und Leben des Fürsten und der Minister 全 (身名) gewahrt bleiben und nicht das Schauspiel geboten wird, daß ein erfolgreicher Minister schließlich unter dem Beile fällt, oder es sich zeigt, daß er keine 'reine Weste' gehabt hat.

c) Allusion (Anspielung). Hier wird man noch weniger als bei Prägnanz und Ellipse auf den Beistand des Wörterbuchs rechnen können. In den Ausführungen zum Heiligen Edikt 聖諭 *sheng-yü* findet sich in Abschnitt VII die Stelle 皆前車之鑒也 *kiai ts'ien-kü chi kien ye* „das sind alles Beispiele (wörtlich Spiegel) des vorderen Wagens“¹. Piry² sagt in seiner Anmerkung dazu: litt „Le miroir du char d'avant-garde — sorte de figure allégorique pour l'exemple“. Er faßt also jedenfalls 前車 *ts'ien-kü* als „Wagen der Vorhut einer Schlachtfront, der durch seine Bewegungen für die nachfolgenden Wagen bestimmend sein soll“. Tatsächlich haben wir in 前車 eine Anspielung auf eine Stelle in den 韓詩外傳 *Han-shi wai-chuan* folgenden Wortlauts 前車覆後車戒 *ts'ien-kü fu hou-kü kiai* „wenn der vordere Wagen umgeschlagen ist, sind die hinteren Wagen gewarnt“. In der Mandschu-Übersetzung kommt die Beziehung heraus: *julergi ungkebuhe sejen* = „der vorne umgeschlagene Wagen“. Der Satz ist also zu übersetzen: „das sind alles warnende Beispiele“.

In Zach's Lexikographischen Beiträgen III S. 63 haben wir ein anderes Muster der Anspielung, dort noch als Ellipse bezeichnet, 知水仁山 *chi shui jen shan* „Wissen — Wasser — Menschlichkeit — Berg“. Es ist eine Beziehung auf eine Stelle im *Lun-yü* VI, 21 知者樂水仁者樂山 Legge: „The wise find pleasure in water, the virtuous find pleasure in hills“ („the wise are active, the virtuous are tranquil“). Wir müßten also übersetzen: „Der Weise und das Wasser (in seinem Verhältnis zum, seiner Freude am Wasser)“ und entsprechend.

d) Zitat. Ein solches Zitat kann rein sachlich gemeint sein, nur in bezug auf den Inhalt, als Stütze einer Meinung, Beleg für eine Behauptung. Es kann aber auch literarisch, mehr der Form, des Ausdrucks wegen gewählt sein. Dann will es in Beziehung auf den Herkunftstext verstanden werden.

¹ Vgl. *Asia Major* II S. 398 Note 2.

² *Le saint édit*, Shanghai 1879 S. 135 n. 17.

Wir sprechen hier nicht von den offenen Zitaten, welche eingeführt werden durch ein 曰 *yüeh* 'es heißt', 吾聞之 *wu wen chi* 'ich habe es gehört' oder gar mit dem Autor bezeichnet werden 墨子曰 *Moh-tzē yüeh* 'Moh-tze sagt'. In der vordem bereits angezogenen Eingabe Szē-ma Kuang's an den Kaiser Ying-tsung, welche die Naturkatastrophen im Lande auf die Fehler bei der Regierung zurückführt, schließt seine Kritik an einer Stelle mit den Worten: 殆非所以納百川而成巨海也 *tai fei so-i na poh-ch'uan ōrh ch'eng kü-hai ye* „Das dürfte nicht die Art sein, wodurch man die hundert Ströme aufnimmt und damit das Riesenmeer bildet“. Wir erkennen in dem Satze von *na* bis *hai* das Vorliegen eines Zitats, das wir festzustellen verpflichtet sind. Wir greifen es bei den Binomen an und schlagen die Konkordanzen nach. Das P'ien-tze lei-pien wie das Pei-wen yün-fu bieten uns unter 百川 bzw. unter 巨海 eine Stelle aus einem Gedichte der T'ang-Zeit des Li Tai-poh 李太白 folgenden Wortlauts 巨海納百川, 麟閣多才賢 *kü-hai na poh-ch'uan, lin-ko to ts'ai-hien* „(so wie) das Riesenmeer die hundert Ströme aufnimmt, (finden sich) in der Einhornhalle in reicher Zahl die Genies und Größen (vertreten)“. Eine Untersuchung über die 'Einhornhalle' belehrt uns dann, daß der Kaiser Sūan Ti 宣帝 der Han, dem der Ruf nachgeht, die ausgezeichnetste Verwaltung und besonders tüchtige Beamte besessen zu haben, i. J. 53 v. Chr. in seinem Palaste die Einhornhalle 麒麟閣 *k'i-lin ko* bauen ließ. Das Einhorn ist ein sagenhaftes Tier, dessen Erscheinen auf das Auftreten eines Mannes von übernatürlichen Eigenschaften deutet. Der Name der Halle wollte etwas sagen: Der Kaiser ließ in ihr die Bildnisse seiner hervorragendsten Staatsmänner aufhängen. Das Tz'ē-yüan führt 14 Namen von Klang auf, darunter Männer wie Chao Ch'ung-kuoh 趙充國 und Sū Wu 蘇武, jedenfalls eine Gallerie, wie man sie selten zusammen findet. Sze-ma Kuang will mit seinem Satz sagen: „Wenn Ew. Majestät (der Kaiser Ying-tsung der Sung) weiterhin die Beamtenschaft nicht zu Wort kommen lassen, werden Sie nie solch ein Kollegium von Ministern zusammenbekommen, wie Chao Ch'ung-kuoh u. Gen.“ Er zielt also mit dem Zitat von dem 'Riesenmeer und den hundert Strömen' auf dem Wege über den Dichter Li T'ai-poh auf die Einhornhalle des Han-Kaisers Sūan Ti. Gehen wir bei der Lektüre diesen Weg nicht mit, so kommen wir nicht zu einem wirklichen Verständnis.

Wir glauben dargetan zu haben, daß die verschiedenen Arten der Verschweigungen für den selbständigen und gewissenhaften Leser manche Schwierigkeiten bieten. Für den Naiven ist natürlich alles einfach, und der Unselbständige umgeht die Lösung durch Fragen bei seinem chinesischen Gewährsmann. Wir möchten folgende Mittel zur Begegnung der Schwierigkeiten nennen: Zunächst kommt es darauf an, das Vorliegen einer Prägnanz, Ellipse, Allusion oder eines Zitates überhaupt zu erkennen. Übung des Sprachgefühls durch eingehende Lektüre, genaue Übersetzungen unter ständigem Gebrauch der Binom-Sammlungen¹ und Konkordanzen gibt hier die beste Schule. Man sei mißtrauisch gegen jede Übersetzung, die einem farblos, flau erscheint und lese, wenn Wörterbücher und Konkordanzen noch keine Lösungen bieten, die Quellenstellen nach, bis man die Ergänzungsglieder findet, arbeite also nur mit Wörterbüchern, welche Stellenangaben und damit die Möglichkeit einer weiteren Nachprüfung bieten. Bei Bildern suche man stets nach einer Literaturbeziehung. Unzulässig, dilettantisch ist es, zu ihrer Erklärung den eigenen Geist spielen zu lassen.

B. Zur Frage der Hilfszeitwörter.

Die Hilfszeitwörter bilden schon in den europäischen Sprachen ein Kapital für sich. Das gilt in der Hauptsache hinsichtlich ihrer Bedeutung, in der das Hilfszeitwort der einen Sprache sich selten mit dem einer anderen deckt. Aber auch in der Funktion gibt es da Eigenrümlichkeiten, wie z. B. unser deutsches Adverb ‚gern‘ im Grunde verbalen Sinn hat, wie das englische ‚to like‘. ‚Wenn ich sage, ich reise gern‘, so meine ich nicht, daß ich *mit* einem angenehmen Gefühl reise (ich reise angenehm, bequem), sondern daß ich Lust *zum* Reisen habe, das Reisen liebe: also ein verbaler Sinn in adverbialer Form. Beim Übersetzen aus dem Chinesischen sind wir nun umgekehrt gewohnt, einigen Zeichen eine verbale Funktion als Hilfsverba zu unterstellen, bei denen im Grunde sicher ein adverbiale vorliegt. Es sollen hierunter vier sogenannte Hilfsverba kurz behandelt werden: 必 *pih*, 宜 *i*, 敢 *kan* und 得 *têh*, die unsere Wörterbücher mit ‚müssen‘, ‚sich ziemen‘, ‚wägen‘ und ‚können‘ wiederzugeben pflegen. Der Chineser scheint sie anders aufzufassen, denn er übersetzt sie ins Mandschu als

¹ Hier sei vor allem auf das jap. Verbindungswörterbuch 故事成語大辭典 hingewiesen, das in vielen Fällen die Ergänzungsglieder gleich anführt. Auch Pétillon's Allusions littéraires, Var. sin. VIII, mögen eine Hilfe bieten,

Adverbien *urunakô*, *giyan-i*, *gelhun akô* und *bahafi*. Gegenteilige Zeugnisse moderner chinesischer Grammatiker, die durch europäische grammatische Schulung beeindruckt sind, können nicht so viel wiegen. Dazu ist auch Ma Kien-chung 馬建忠 zu rechnen, der das in seinem bekannten Werke *Ma-shi wen-t'ung* 馬氏文通 4,27b durch den Satz 可足能得等字皆助動字 „die Wörter *k'o tsuh neng* und *têh* sind alles Hilfsverba“ so recht klar dartut, durch die Zusammenstellung zweier in Bedeutung und eigentlicher Funktion so gänzlich verschiedener Zeichen wie 可 und 足. Die europäischen Darstellungen der chinesischen ‚Grammatik‘ haben diesem Punkte nicht die gebührende Beachtung geschenkt.

1. 必 *pih*. Bei diesem Zeichen allein ist die eigentlich adverbiale Funktion von der Bedeutung ‚unbedingt‘, ‚sicher‘, ‚stets‘, Mandschu *urunakô* Mongolisch *sagar ügei* durchgedrungen. So bei Couvreur Dict.: ‚nécessairement‘, ‚certainement‘, bei Williams Dict.: ‚certainly‘. Schon die Verbindung des Zeichens mit dem adverbialen formans 然 *jan* deutete ja auf seine Natur. Immerhin hat sich die falsche Wiedergabe durch ‚müssen‘ fest eingebürgert und durch Aufnahme in die praktischen Wörterbücher zu den jedem deutschen Sprachlehrer in China sattem bekannten Mißbildungen in der Rückübersetzung geführt „ich muß morgen zu dir kommen“ anstatt „ich werde (bestimmt) kommen“.

2. 宜 *i*, von der Grundbedeutung ‚passen‘, hat also bei verbaler Form einen Eigenschaftsbegriff, der durch die Mandschu-Übersetzung *giyan-i* ‚passenderweise‘, ‚richtigerweise‘ klar wiedergegeben wird. Allerdings haben wir auch das Verbum *acambi* ‚passen‘ als Ergänzung des Adverbs *giyan-i* und auch ohne dieses, nämlich da, wo 宜 selbständig steht.

3. 敢 *kan* in der Grundbedeutung ebenfalls adjektivisch ‚tapfer‘, ‚unerschrocken‘, ‚draufgängerisch‘ (Tz'ê-yüan 男 *yung*, 無所畏懼 *wu-so wei tan* ‚sich vor nichts fürchtend‘), wird in den europäischen Wörterbüchern und Lehrbüchern durchweg als Hilfszeitwort ‚wagen‘ wiedergegeben. Nur Couvreur gibt auch, an zweiter Stelle, die adjektivische Bedeutung. Der Auffassung, daß das Wort gemäß seiner Zusammensetzung mit Radikal 66 aus einem vollen Verb abgeschwächt sei, von dem auch die adjektivische Bedeutung erst abgeleitet wäre, widerspricht das Fehlen der Objektverbindungen. Eine Ausnahme bildet vielleicht der Ausdruck 敢死士 *kan-sai shi*, nach Williams ‚a fearless, daring

soldier', jedenfalls doch nicht 'ein Soldat, der zu sterben wagt', sondern, der sich dem Tode 'aussetzt' oder 'tapfer (kämpfend) fällt', 'nicht kapituliert'. Ins Mandschu wird das Zeichen 敢 wohl ausnahmslos adverbial übersetzt, durch *gelhun akô* 'furchtlos' ('leichtthin', 'ohne weiteres', 'bedenkenlos'). Besonders klar tritt seine adverbiale Eigenart in der Verneinung hervor 不敢去 *puh kan k'ü* = *gelhun akô generakô* 'ich möchte nicht so ohne weiteres hingehen' nicht 'ich wage nicht zu gehen', wo die Negation zum Verbum *k'ü*, nicht zum 'Hüllsverb' *kan* gezogen ist. Ebenso bezeichnend ist sein Gebrauch zur Einführung eines Befürchtungs- oder Drohungssatzes 敢有諫者死 *kan yu kien ch'ê szê* 'wenn etwa jemand (ist, der) Einwendungen macht, der ist des Todes' (Wu-Yüeh ch'un-ts'iu), dazu auch Couvreur's Beispiel 你敢待賣我麼 *nî kan tai-mai wo mo* 'est-ce que peut-être vous aurez l'intention de me vendre'.

4. 得 *têh*. Bei diesem Zeichen liegt der Fall noch klarer als bei den vorher behandelten. Seine Grundbedeutung ist verbal 'erlangen' mit der Adversativverbindung 得失 *têh-shih* 'erlangen und verlieren'. So kennen wir es in zahllosen Zusammensetzungen mit Substantiv, Objekt, wie z. B. 得意 *têh-i* 'seinen Wunsch erlangen', zufriedengestellt werden, 得人 *têh-jen* 'den (rechten) Mann finden'. So bei Han Yü 韓愈, 守戒 *shou-kiai* 'Vorbeugung' '如之何而備之曰在得人 *ju-chi ho rh pei-chi, yüeh tsai têh-jen* 'Wie kann man ihm dann vorbeugen?' — Ich antworte: 'es kommt darauf an, den (rechten) Mann zu finden'. Im Mandschu: *niyalma-be bahara-de bi*. Die in diesen Beispielen liegende volle verbale Bedeutung behält das Zeichen 得 aber auch vor einem anderen Verb, und wir sind nicht berechtigt, aus ihm den abgeschwächten Wert eines Hüllsverbs 'können' abzuleiten, der sich begriffsmäßig aus seiner Grundbedeutung 'erlangen' nicht ableiten läßt. (Couvreur, unter Absatz 3 des Zeichens: 'pouvoir'; Williams: 'can', 'may'; Wieger, *Chinois écrit précis* No. 33, V: 'mode potentiel', 得見 'pouvoir voir'). Das Zeichen wird im Mandschu durch das Wort *bahambi* 'erlangen' wiedergegeben, wie in dem oben angeführten Satze 得人 = *niyalma-be bahambi*. In der Verbindung mit einem Verb wird es aber nicht als 'können' übersetzt 得聞 *têh-wen* also nicht = *donjici ombi*, auch nicht = 'das Hören erlangen' = *donjire-be bahambi*. Vielmehr heißt es *bahafi donjimbi* 'nachdem man erlangt hat, hören'. Das Verb 得 wird also adverbial aufgefaßt,

als Gerundium Präteriti (auf — *fi*)¹. Und zwar ist dies die durchgängige Übersetzung: 得見 *têh kien* = *bahafi sambi* 'erlangt habend sehen'. Auch das Binom 得勝 *têh-sheng*, das wir vielleicht bedenkenlos wiedergeben mit 'den Sieg erlangen', wird gleich behandelt: *bata-be bahafi gidambi* 'den Feind, erlangt habend, besiegen'. *Sheng* ist ja auch kein nominaler, sondern ein verbaler Begriff. Ein anderes Beispiel: 數年然後得歸 *shu-nien jan-hou têh kuei* = *ududu aniya ofi teni bahafi bederehebi* 'erst nach Verlauf einiger Jahre war er erlangt habend zurückgekehrt' (Ku-liang-Kommentar zum Ch'un-t's'iu, 4. Jahr, XII Monat des Herzogs Ting).

弟兄得會不勝歡喜 *ti-hiung têh hui puh-sheng huan-hi* = *ahôn deo bahafi acara jakade alimbaharakô urgunjehe* 'als die Brüder, erlangt habend sich trafen, freuten sie sich ungemein'². Mit dieser adverbialen Übersetzung des Zeichens 得 stimmt nun bezeichnenderweise überein seine häufige Verbindung mit der Partikel 而 *ôrkh*, welche zu seiner Funktion als Hilfsverb, also eingeschoben zwischen regens und Objekt, durchaus nicht paßt. An dieser eigentümlichen Erscheinung konnten die Grammatiker nicht vorübergehen. St. Julien sagt dazu in seiner *Syntax nouvelle* I 220 ganz kurz, 而 vor einem Verbum sei = 以. Auf S. 134/135 bringt er dann ein Beispiel mit dem Mandschu: 聖人吾不得而見之 *enduringge niyalma-be bi bahafi saburakô oho* und bemerkt dazu: „J'insiste à dessein sur cette construction parce que c'est une des plus grandes difficultés que j'ai rencontrées." Jedoch verzichtet er in seiner Übersetzung „je n'ai pas pu voir (bzw. ne pouvant voir)" auf die Berücksichtigung der in beiden Sprachen zutage tretenden adverbialen Funktion. Legge³ stellt nur fest: „而 comes frequently between 得 and the verb". Gabelentz erklärt sich genauer: „而 zwischen Hilfsverb und Hauptverb deutet auf Adverbial-, nicht Objektivverhältnis". An einer anderen Stelle: „Manche Hilfsverba, welche wir im Verhältnisse zu den auf sie folgenden Verba als regierende aufzufassen pflegen, scheinen sich im Sinne der chinesischen Sprache adverbial zu verhalten"⁴. Aber auch er geht der Frage nicht nach. Die Übereinstimmung zwischen dem Chinesischen

¹ Es sei hier auf die gleichfalls eigentümliche adverbiale Übersetzung von 使 *shi* 'veranlassen', 'beauftragen' (auch 命 *ming* 'befehlen') durch Mandschu *afadusi*, *takôrafi* hingewiesen, doch werde die Betrachtung dieser Wörter noch zurückgestellt.

² 清文啓蒙.

³ Index zu Mencius unter 得.

⁴ L. c. §§ 627 u. 308.

und dem Mandschu, 得 und 得而 gleicherweise übersetzt mit *bahafi*, kann keine zufällige sein. Die eigentümliche Konstruktion des Verbums 'finden' ist überdies den dem Mandschu verwandten Sprachen fremd. Es handelt sich also bei der Bildung der mandschurischen Gerundialform um den grammatischen Ausdruck der chinesischen Funktionsauffassung: 得 = 'erlangt habend'. Kommen wir zu diesem Schlusse, dann müssen wir das Vorliegen einer *Verschönerung* annehmen, und es erhebt sich die Frage nach dem unterdrückten Objekt.

Im T'ung-kien kang-muh heißt es von der Gesandtschaft Chang K'ien's 張騫, daß er aus der hunnischen Gefangenschaft entwichen sei: 騫得間西走數十日 *K'ien tēh-kien si-tson shu shih jih* = Mandschu: *solo bahafi wasihōn ududu juwan inenggi yabufi* „eine Gelegenheit erlangt habend entwich er westwärts und nach einigen Wochen...“ (Han Wu huang-ti 元朔 3. Jahr). Wir finden für die Verbindung 得間 *tēh-kien* im Tz'ē-yüan die Erklärung 謂得間隙也 *wei tēh kien-k'ih ye* „das heißt einen Spalt finden“ und dafür eine Stelle aus Kuan-tzē 管子 des Wortlauts: 障塞不審不過八日而外賊得間 *chang-sai puh-shen, puh-kuo pah-jih ōrh wai-tsei tēh-kien* „Wenn die Barrikaden und Sperren nicht genau nachgeprüft werden, wird es nur 8 Tage dauern, daß die Feinde draußen einen Spalt finden“. Da nun die Mandschu-Übersetzung *solo bahambi* 'eine Gelegenheit erlangen' (ergreifen) auch für das sehr häufig in adverbialer Funktion vorkommende Binom 乘間 *ch'eng-kien* und 乘隙 *ch'eng-k'ih* gebraucht wird [vgl. Ou-yang Siu 歐陽修, 本論 *pen-lun* 'Ausführungen über die ursächlichen Zusammenhänge': 乘而出 *ch'eng-ōrh ch'uh*, Mandschu: *ere solo-de tucinjihe* = „bei der Gelegenheit kam er davon“; Yüan-Annalen I: 納沁乘隙刺殺之 *Na-ts'in ch'eng-k'ih tz'ē-shah chī*, Mandschu: *Nacin solo-be bahafi tere niyalma-be geli tokome waha* = „Nacin, eine Gelegenheit ersehend, stach (auch) ihn nieder“], so setzen wir 得(而) vor einem Verbum gleich 乘間 *ch'eng-kien* mit dem Sinne „unter Erlangung (und Ausnützung) einer Möglichkeit, bei einer Gelegenheit etwas tun“. Mag sich daraus auch die Bedeutung „die Gelegenheit zu etwas finden“ schließlich ableiten lassen, so ist doch die bare Übersetzung 'können' für 得(而) *tēh (ōrh)* nicht korrekt.

ZUM AUSBAU DER GABELENTZSCHEN GRAMMATIK

Von E. v. ZACH.

IIIb*.

151. 謂 am Beginne eines Satzes ist hypothetisch aufzufassen: „wenn man behauptet“; vgl. z. B. *Po Chü-i* (Ch'üan T'ang Shih VII Buch 514) im 16. Gedichte seines Zyklus „In Nachahmung der Weise *T'ao Yüan-ming's*“ 謂天不愛民. 胡爲生稻粱 „Wenn man behauptet, der Himmel liebe nicht die Menschheit, warum läßt er dann für sie das Getreide wachsen?“ Ebenso in den folgenden Versen.
152. Das letzte Beispiel des § 625 aus *Mêngtsü* (惡似而非者...) dürfte bedeuten: „Derjenige, der den Schein haßt und ihn verwirft (非), der haßt darum auch den Lolch, weil er fürchten muß, daß er mit dem guten Getreide vermenget wird usw.“ Legges Übersetzung II² 301: „I hate a semblance which is not the reality“ wird der Bedeutung von 非 u. 者 nicht gerecht und macht das Subjekt des großen Satzganzen zu einem selbständigen Satz. v. d. Gabelentz hinwiederum adoptiert Legges grammatische Auffassung und übersetzt überdies das englische „semblance“ (Schein) irrtümlich mit „Ähnlichkeiten“.
153. Das erste Beispiel des § 630 ist dem 47. und nicht dem 27. Kapitel des *Tao-tek-king* entnommen. Die beste Übersetzung, die ich kenne, findet sich bei Legge, *T. of T.* I₈₉, der 知 statt 至 liest. — Zu 廉而不藏 des folgenden Beispiels (58. Kap.) vergleiche *Liki*, ed. *Couvreux*, II 698, *ho songgo bime kokiraburakóngge*; Legge *Liki*, II 464: „angular, but not cutting“; 直而不肆 „aufrichtig aber innerhalb der Schranken (des Taktes)“.
154. Das erste Beispiel des § 633 muß übersetzt werden wie in § 679: „wie so ganz himmlisch (göttlich) ist sie!“ Das 厲 des folgenden Beispiels sind — wie aus *Tsochuan*, V 38, hervorgeht — „the descending (hanging) ends of a belt of ceremony“¹. Daher muß man übersetzen: „Die Gürtelenden hängen tief herab wie bei einem Zeremoniengürtel.“ — Zu 如偶 (verbessere den Druckfehler!) des letzten Beispiels ver-

* Durch ein Versehen, das wir zu entschuldigen bitten, folgt dieser Teil IIIb der grammatischen Notizen erst hinter Teil IV (= Asia Major IV p. 619 ff.).
Die Herausgeber.

gleiche *Tsochuan* V 793, wo Legge es übersetzt: „as though afraid of hurting the people“.

155. 丕降 *p'i chiang* „in großem Ausmaß herabsenden (Strafen)“ wird von Gabelente § 656 irrtümlicherweise *p'ü-lung* gelesen und als Synonymkompositum aufgefaßt. Ich glaube, es kann nicht einmal als Binom betrachtet werden, und wir finden es auch nicht im *P'eiwényüfu*.
156. Im letzten, dem *Tsochuan* (V 804) entnommenen Beispiel des § 718 lies 其五大夫; ferner ist 楚師 das Heer (und nicht der Herr) von Ch'u. Schließlich findet sich dieser Satz im 4. (und nicht im 5.) Jahre des Herzogs Ai.
157. Das zweite Beispiel des § 690 bedeutet: „Wenn der Herrscher auf Grund deiner Vorstellungen mich nicht verwenden (任) will, warum sollte er mich auf Grund deiner Vorstellungen töten wollen?“ Zu 妄人 des folgenden Satzes vergleiche Legge, *Mêngtsü* II² 334 *wah-yaka niyalma*.
158. Im Beispiel aus *Mêngtsü* II² 225 des § 684 verbessere 徒 *t'u* statt 徒 *hi*; zur Konstruktion 爲 (*wei*²) 之 辭 vgl. II² 200 u. 382, ferner Gabelentz § 4254 u. 788: „sie gehen sogar (又) so weit (徒), ihre Fehler (之) zu verteidigen („to plead for“ — aber m. E. nicht „to frame apologies for“, wie Legge und auch Zottoli (II 443 „excusationes facere“) übersetzt).
159. Im vorletzten Beispiel des § 873 lies: 幽陰明陽也; § 871 幽明之數 ist eine Erklärung für die (von Chavannes I 33 unübersetzt gelassene) Shib-chi-Stelle 幽明之占 „die Omina (Prognostica) von Yin und Yang“; § 884 死生之說 sind „die zeremoniellen Bestimmungen für die Lebenden und die Toten“ (Chavannes' „explications de la vie et de la mort“ — halte ich für unrichtig); endlich 存亡之難 sind „die Eventualitäten von Sicherheit und Gefahr, von Krieg und Frieden“ (der Kommentar verweist auf *Iking*, Legge 391₂₄); Chavannes: „les raisons subtiles du calme et du trouble“; v. d. Gabelentz: „die Schwierigkeiten des Bestehens und Vergehens“.
160. Zu 賊刑, § 946, Legge III₃₇, vergleiche die Mandschu-Übersetzung: *ertuht halaraköngge be wambi, erulembi* „die wirklichen Verbrecher töte man oder (in leichteren Fällen) strafe man am Leibe“; das Binom ist im *P'eiwényüfu* nicht aufgenommen. 賊 könnte aber auch bedeuten: „grausam“ (wie *Shuking* III 291), womit angedeutet werden soll, daß die Strafe in keine andere (Exil oder Geldstrafe) umgewandelt werden kann. Jedenfalls ist das Beispiel für eine Grammatik ungeeignet.
161. 其 wird bei v. d. Gabelentz nur in der Bedeutung „gemeinsam“ (§ 1008) angeführt, aber nicht als Ausdruck der Allheit (§ 1064 u.

figde). Vergleiche z. B. folgenden Vers (*Tufu*, ed. Chang Chin C. 1038 共說總戎雲鳥陣 „alle Leute sagen, daß mein Gönner der General Yën Wu (*Giles B. D.* No 2479) kein Formennmensch ist (leichtbeweglich wie eine Reihe von Wolken oder Vögeln). Er wird mir armen Wanderer bei meinem Besuche die einfache Landkleidung nicht übelnehmen“. Schlegel, *Karabalgassun-Inscript* pg. 103: „sie sprachen zusammen: laßt uns die Schaar der Fische und Vögel als Soldaten anführen“ (Schlegel liest 魚 statt 雲, ein Fehler, der sich auch im *P'eiwenyüfn* C. 118 findet).

162. § 1120 verbessere in dem Beispiel aus *Mêngtsü* II² 414: 學問之道 usw. Legge: „the great end of learning is nothing else but...“
163. § 1124. Da 終 die Bedeutung hat „bis zum Tode, mein ganzes Leben lang“, muß es mit dem Futurum verbunden werden: 於心終不忘 „in meinem Innern werde ich seine Worte nie vergessen“ . . . *henduhe de dolo unai ouggorakô*; vgl. auch § 1204. Legges Übersetzung: „I have never forgotten his words“ — halte ich für unrichtig. — Im folgenden Satz (*Mêngtsü* II² 247) muß 君 mit „Du, o Prinz“ übersetzt werden (vgl. § 1105).
164. § 1127. 其仁如天. 其知如神 „seine Güte war himmlisch, sein Wissen wunderbar“ (vgl. oben No. 154); verbessere dies auch bei Chavannes I₄₂.
165. § 1147 letztes Beispiel, vgl. Chav. II 111 „le roi s'empara de Ngai et de tous ses complices, en tout vingt hommes. Tous eurent leurs têtes surpendues sur des perches etc.“
166. 如 als Suffix beschreibender Ausdrücke (§ 585 u. 951) erfordert kein 也 am Satzende; Beispiele im *Iking*, Legge 62₁₃, 63₁₄, 121₁₅, 200₂₀; ferner im *Shihking* IV 60, 78, 147, 545; bei *Tufu* ed. Chang Chin 1517 finden wir 自如 „zufrieden“, 皎如 (116) „glänzend“; endlich in *Yang Hsiung's T'ai-hsüan-king* und im *Shan-hai-king* bei Bildung von Tiernamen (z. B. 狙如) usw.
167. Das 也 im letzten Beispiel des § 1032 hat kausale Kraft: „weil der Marquis von Chin wegen der Trauer um den Tod unseres Fürsten ihn (den Grafen von Chêng) nicht sofort (未) in Audienz empfangen wollte, riß Tzû Ch'an die Mauern des Gesandtschaftshotels nieder usw.“; vgl. Legge V 560₈.
168. § 1066. 兆民 *Shuhing* III 158, 180, 188: „the millions of the people“ = „the people“, aber nicht: „alle Völker“.
169. § 1080. 蓋 hat hier die Bedeutung: 害, vgl. Shanghaier *Tz'u Yüan*

170. Daß 也 die Bedeutung „auch“ hat, finde ich schon bei *Tufu*, ed. Chang Chin 823: 西蜀櫻桃也自紅 „In West-Szechuan sind die Kirschen auch von Natur aus rot (wie jene in Ch'angan).“
171. 次 wird auch als temporale Konjunktion (= 時) verwendet, vgl. z. B. Schlegel, *Korabalgasun-Inschrift* pg. 91, wo 半收半園之次 zusammengehört; dagegen bei *Tufu*, ed. Chang Chin, C. 161: 客居愧遷次 „seitdem ich in der Fremde lebe, muß ich mich des wiederholten Aufenthaltswechsels schämen“, ist *ch'ien-te'ü* Object von *kuai*.
172. Im zweiten Beispiel des § 866 muß es heißen: „er aß (die ihm vom Kaiser übersandten Delikatessen) mit derselben Ehrfurcht wie wenn er sich in der Gegenwart des Kaisers befunden hätte.“
173. Im zweiten Beispiel des § 1131 dürfte 黜 und 信 passivisch aufgefaßt werden müssen: „der Edle wird durch jene, die ihn nicht kennen, gedemütigt (erniedrigt), dagegen durch jene, die ihn kennen (durch seine Freunde) erhöht“; die beiden Verba verhalten sich zu einander wie 屈 und 申; und der Kommentar zu dieser Stelle sagt ausdrücklich, daß 信 hier wie 申 *shên*¹ gelesen werden müsse.
174. 無 in der Bedeutung „ohne Rücksicht auf“ ist bei v. d. Gabelentz übergangen; z. B. 無時 „zu jeder Zeit“; 無遠 *Shuking* III 65, 442 „without respect to distance“; 秋色無遠近, *Lifai* XI 19: „überall zeigt sich herbstliche Landschaft“; 無大... 無小, *Shuking* III 59: „ohne Rücksicht auf die Größe“ (resp. „die Unbedeutendheit des Vergebens“).
175. Der Komparativ kann auch durch 傾 ausgedrückt werden, z. B. 寵信傾其父, *Hsü T. Ch. K. M.* 1022: „der Sohn fand mehr Gunst und Vertrauen beim Kaiser als der Vater“.
176. Zum letzten Beispiel des § 681 vgl. Chavannes II 150: „à leur guise ils venaient ou ne venaient pas vendre hommage“; oder 又或變人形, 或爲驢 „bald verwandelte sich der Spuk in einen Menschen (nahm Menschengestalt an), bald in einen Esel“; hier ist v. d. Gabelentz' Übersetzung: „teils... teils“ nicht zu verwenden.
177. Das Wort „*Wu-shêng*“ § 1301 verlangt eine Erklärung: so hieß der Fürst Chwang von Chêng, weil er unter Schwierigkeiten (難 = 悟 = 逆) auf die Welt kam. Legges Erklärung V pg. 5 „as the mother was waking from sleep“ halte ich für unwahrscheinlich; und bei v. d. Gabelentz muß übersetzt werden: „Der Ausdruck *wu-chêng* bedeutet Geburt in Querlage“. Vgl. auch Chavannes IV 452 und Shanghai's *Ts'ü-yüan*.

178. Im ersten Beispiel des § 504 muß es beidemale 學道 statt einfach 學 heißen; der Satz findet sich übrigens schon im *Zun-ya*, Legge I² 319, und muß auch wie bei Legge übersetzt werden. 道 wird vom Kommentar mit 禮樂 „Etiquette und Musik“ erklärt.
179. Im ersten Beispiel des § 505 hat 命 weniger die Bedeutung „Bekanntgabe“, sondern „Veranlassung zu einer Bekanntgabe“, d. h. „Ereignis“, „Geschehnis“; 告命 erhält dadurch die Bedeutung: „über ein Ereignis offiziell Bericht erstatten“. Der Satz (*Tschoan* V 32a) muß daher übersetzt werden: „Was immer bei den Lebensfürsten vorfiel, wurde, wenn es offiziell berichtet wurde, vom Annalisten von Lu aufgezeichnet; wenn eine offizielle Verständigung nicht erfolgte, wurde das Geschehnis nicht registriert“.
180. Der Satz aus der Biographie des Su Ch'in (§ 1207) 毛羽未成 muß konditional übersetzt werden: „wenn Haare und Federn noch nicht gewachsen sind (kann man nicht in die Höhe fliegen)“.
181. Der letzte Satz des § 604 muß übersetzt werden: „wie glänzend waren die Blätter des Maulbeerbaumes vor seinem Welken!“ Zu 沃若 vgl. Legge IV 250, 385; 落 bedeutet nicht „entlaubt“, sondern „mit fallendem Laub“, „zur Zeit des Blätterabfalles“. Legge: „spoken of a tree shedding its leaves“.
182. Unter den Ausdrücken für „nur“ (pg. 465 u. flgde) ist 第 *ti*⁴ ausgelassen; unter den Ausdrücken der „Allheit“ (pg. 404 u. flgde) fehlt 都 *tu*¹; dem *K'ang-hsi Tsü-tien* zufolge schon bei *Wei-tên-ti* (W. H. C. 42₉) vorkommend; vgl. auch *Lil' ai-pa* XI 13.
183. Unter § 1201 hätte 祔 in der Bedeutung „am Leben sein“ erwähnt werden sollen (vgl. § 324); *T. Ch. K. M.* 31₈ lesen wir: 冒頓在, 固爲子壻 „solange Mete lebt, wird er jedenfalls dein Schwiegersohn bleiben; nach seinem Tode werden deine Enkelkinder Ch'an-yü (Hunnenfürsten) werden; auf diese Weise können die Hunnen ohne Kampf langsam zur Unterwerfung gebracht werden“. De Groot, *Hunnen*, pg. 70: „Ist der Tan-hu einmal des Kaisers Schwiegersohn geworden, dann werden die Thronfolger des Tan-hu des Kaisers Enkelöhne sein und diese werden dann die natürlichen Gesetze der Unterwürfigkeit nicht zu übertreten wagen“.
184. § 1072 凡 *fan*² hat auch die Bedeutung „gewöhnlich“; *T. Ch. K. M.* 6₄: 非凡所見 „(dieser weitreichende Plan) wird von gewöhnlichen Menschen nicht verstanden“; de Groot pg. 231: „wenn die Minister nicht alle darüber gleicher Ansicht sind“.

185. Unter § 983 hätte auch 后世 „in späterer Zeit“ angeführt werden sollen; *T. Ch. K. M.* 641: 后世必亂. 單于卒立雕陶莫皋 „dann werden in späterer Zeit sicher Wirren ausbrechen. (Diesen Rat seiner Gemahlin befolgend) setzte der Hunnenfürst schließlich (卒) den Tiao-t'ao-mo-kao (als Thronfolger) ein“. De Groot, *op. cit.* pg. 246: „dann werden fürwahr unter dessen Regierung die Wirren wieder ausbrechen. Nach dem Tode des Tan-hu etc.“
186. Das eben erwähnte 卒 *tsu*² „schließlich“, wird auch als Perfektpartikel (§ 1257 u. flgde.) verwendet, z. B. *Shihchi C.* 11025: 語卒而單于大怒 „nachdem jener seine Rede beendet hatte, war der Ch'an-yü äußerst erbost“. Mit dem Laute *ts'u*¹ heißt es „plötzlich“ z. B. 卒有 „wenn plötzlich“, oder 不可卒復, *T. Ch. K. M.* 644: „können nicht plötzlich wieder erneuert werden“; de Groot pg. 242 übersetzt dieses *ts'u*¹ einfach mit „dann“.
187. Unter den Superlativausdrücken (pg. 473 u. flgde) hätte 大 gebracht werden sollen; vgl. vorhergehende Nummer 186 u. § 382 u. 384 Schluß; 不大了 „nicht sehr deutlich“.
188. 反, *fan*², das erfahrungsgemäß Anfängern große Schwierigkeiten bereitet, ist in der Grammatik gar nicht erwähnt; es bedeutet: „wider Erwarten“, „im Gegenteil“; z. B. *T. Ch. K. M.* 486: 陛下妄得一胡兒. 反貴重之 „Majestät sind versehentlich zu diesem hunnischen Burschen gekommen und schätzen ihn jetzt hoch statt uns“. De Groot pg. 132 läßt 反 unübersetzt: „Deine Majestät hat zufällig einen Hu entdeckt und ehrt und schätzt ihn so“. Auch das häufige 反間 „Spion“ (obwohl unter — 間 — den Feinden, doch — 反 — „in meinen Diensten“) hat de Groot mißverstanden: pg. 248 übersetzt er es mit: „er hat Rebellion und Abtrennung im Sinn“!
189. Interessant ist folgende Konstruktion, die sieh *T. Ch. K. M.* 687 findet und wo 以...便 zusammengehört: 不如勿受, 以昭日月之信, 抑詐諛之謀, 懷附親之心便 „Es ist besser, seine Unterwerfung nicht anzunehmen, denn dies ist dann eine gute Gelegenheit (便), um unsere wie Sonne und Mond leuchtende Aufrichtigkeit zu zeigen, seine Intriguen zum Scheitern zu bringen oder ihn in seiner Anhänglichkeit zu bestärken“ (懷 ist hier aktiv: „to inspire a person with“). De Groot pg. 248/249: „Das beste ist, wir nehmen die Unterwerfung nicht an und lassen dadurch unsere Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit leuchten wie Sonne und Mond. Unterdrücken wir doch alle Schlaueheit, die sich in Falschheit und Verlogenheit hüllt! Hegen wir im Herzen nur das Verlangen nach Anschluß und Annäherung! So paßt es uns

am besten“. — Verwandt mit dieser Konstruktion, aber doch verschieden, ist *T. Ch. K. M.* 4₃₈: 以爲擊之便 „ich halte das Losschlagen für richtig“; 以爲勿擊便 „ich halte das Nicht-Losschlagen für richtig“; *T. Ch. K. M.* 4₇₂: 以爲和親便 „ein Bündnis mit Heirat als das richtige betrachten“.

Ich führe zur Erläuterung des Gebrauchs von 便 noch ein Beispiel aus *T. Ch. K. M.* 2₄₀ an: 禁之便 „es muß verboten werden“, oder: „es (之) zu verbieten ist angezeigt (便)“.

190. § 309c wird 尙 als Hilfszeitwort mit der Bedeutung „bitten“ erwähnt und mit einem Beispiel aus dem *Shuking* (III 65) belegt; der Kommentar der betreffenden Stelle erklärt das Wort mit 庶幾 „zuversichtlich hoffen“ (§ 1253); es ist daher als ein milder Imperativ aufzufassen. (Es ist merkwürdig, daß unter § 685 nur eine Bedeutung von 庶幾 „nahe sein“ erwähnt wird, dagegen nicht jene des § 1253 „zuversichtlich hoffen“, noch jene des würdigen Mannes (*Chin-shu*, C. 80), welche aus *Lunyü* I² 243: „he has nearly attained to perfect virtue“ — hervorgeht, vgl. letztes Beispiel § 1254, das daher entsprechend geändert werden muß.) — An drei Stellen im *Shikking* (IV 338/339) will Legge 尙 als Hilfszeitwort mit der Bedeutung 曾 auffassen — „putting the verbs in the present-complete tense“; doch paßt die Bedeutung: „noch“ viel besser: „der Fasan ruft des Morgens noch immer nach seinem Weibchen“, und 尙或 dürfte am besten mit: „es kommt doch noch zuweilen vor“ übersetzt werden.
191. 請 kommt oft in der Bedeutung „ich möchte“ vor, vgl. Legge II² 574: „sometimes, especially in the first person, it is merely a polite way of expressing a purpose“ e. g. pg. 278: „with your leave I will diminish“. Zahlreiche Beispiele im *Tsochuan* (z. B. V 181₁₃).
192. Im *T. Ch. K. M.* 39₈₀ lesen wir: 下疾君集等獄, 既而釋之, „(der Kaiser) ließ Hou Chün-chi und Genossen ins Gefängnis werfen. Bald darauf wurden sie wieder freigelassen“. Aus diesem Beispiel erhellt, daß 既而 (§ 642g u. 1393) besser mit „bald darauf (*goida-hakō*)“ übersetzt wird; der Ausdruck ist identisch mit 已³ 而 oder 尋 *hsün*² (bei Gabelentz überhaupt nicht erwähnt).
193. 方, § 1394, bedeutet: „gerade“ („just then“, mandschur: *jing*), z. B. *Tsochuan* V 14₁₅, 15₁₀, 47₁₀, 137₁₂, 143₁₁ usw. Im letzten Beispiel (Legge III 330) ist 富 kausativ aufzufassen „reich machen“ (ähnlich wie III, 566): „gerade dadurch, daß die Beamten finanziell gut gestellt werden, werden sie rechtschaffen“. — Auch das häufig vorkommende 方知 „jetzt erst weiß ich“ (= 乃知 oder 始知), hätte Aufnahme verdient.

194. Die Tabelle auf Seite 333 ist sehr ergänzungsbedürftig und hilft kaum bei wirklichen Schwierigkeiten, z. B. finden wir *T. Ch. K. M.* 192 u. 520: 愛人下士. Der Kommentar erklärt 下 mit 禮遇之 „höflich begegnen“; es muß daher übersetzt werden: „er (der rauhe Krieger) war voll Humanität und begegnete den Gelehrten voll Achtung“. De Groot, *Hunnen*, pg. 164: „Li Ling . . . Inspizient, der Vorschriften entwirft . . . war voll Menschenliebe, dem gemeinen Kriegersmanne gegenüber anspruchslos und nachgiebig!“ Mit „Inspizient, der Vorschriften entwirft“ übersetzt de Groot den Ausdruck 建章監, der bedeutet: „Inspektor des Chien-chang-kung-Palastes“.
195. 衆 § 1067, hat auch die Bedeutung: „viele“ z. B. 焚死者甚衆 „die in den Flammen umkamen, waren gar viele“.
196. Die häufige Perfektpartikel 畢 *pi*¹ ist von Gabelentz übergangen, z. B. *T. Ch. K. M.* 630 上郊泰時, 禮畢 usw.: „Der Kaiser ging nach Yün-yang, um dem Polarstern (dem T'ai-i, Chav. III 339) zu opfern (郊 ist hier Verbum) auf dem T'ai-chih-Altare. Nach beendigter Zeremonie wollte er daselbst zur Jagd verbleiben usw.“ 泰時 ist der dem T'ai-i gewidmete Opferplatz, aber nicht, wie Chavannes III 493 glaubt: „l'autel d'un lieu saint éminent“.
197. In der Biographie des Han Fei, *Shih-chi* C. 63, Giles *B. D.* No. 614, wird erzählt, daß Han Fei zusammen mit Li Ssü beim Philosophen Hsün Ch'ing studierte, und dann heißt es: 斯自以爲不如非 „Li Ssü hielt sich selbst für tieferstehend als Han Fei“. v. d. Gabelentz, § 581: „die Leute meinten daher, es wäre ohnedem besser gewesen“.
198. § 469aa) 客有 kann nur bedeuten: „unter den Gästen war Einer . . .“, aber nicht „In K'ok war Einer“.
199. Im ersten Beispiel des § 864 lies: Ch'ien statt Hien; Tsêng ist Tsêng Shên (bei Giles *B. D.* No. 2022 irrtümlich Tsêng Ts'an); Ch'ien ist Min Sun (Tzû-Ch'ien, Giles *B. D.* No. 1533, Legge I² *Prolegom.* 113); über Hsiao-chi vgl. *T. of T.* II 137.
200. § 517 finden wir 立卽 „alsbald“, „sogleich“, vermeldet; es verdient aber besondere Erwähnung, daß 立 allein „sofort“ bedeutet, z. B. *Shih-chi* C. 110₂₅ 立斬主客, „er ließ sofort den Zeremonienmeister für ausländische Gäste (de Groot, *Hunnen* pg. 148: „Gastwirt“) enthaupten“. Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, daß de Groot pg. 132₁₁ das ganz gewöhnliche 卽日 („noch am gleichen Tage“) mit: „schon den nächsten Tag“ übersetzt.

(Fortsetzung folgt.)

DER „TEMPEL DES KREUZES“ 十字寺

Von G. SCHURHAMMER S. J.

Als der hl. Franz Xaver im Jahre 1545 von Indien nach Malakka kam, traf er dort einen portugiesischen Kaufmann, der soeben aus China zurückkehrte und ihm mitteilte, er habe dort (die Portugiesen, denen der Zutritt ins verschlossene Reich der Mitte verboten war, trieben auf den einsamen Inseln vor Kanton Schleichhandel mit den Chinesen) einen sehr vornehmen Chinesen getroffen, der vom Kaiserhof von Peking kam und ihm erzählte, in seinem Lande in einem Gebirge wohnten viele Leute getrennt von den andern, die kein Schweinefleisch äßen und viele Feste feierten, aber keine Mohammedaner seien. Franz Xaver, der schon damals an die Möglichkeit einer Missionsfahrt nach China dachte und sich für dies geheimnisvolle Volk äußerst interessierte, schrieb darüber fünf Monate später aus Amboina am 10. Mai 1546 an seine Mitbrüder in Europa:

„In Malakka traf ich einen portugiesischen Kaufmann, der aus einem Land mit großem Handel kam, das China heißt. Dieser Kaufmann sagte mir, ein sehr angesehener chinesischer Mann, der vom Hofe des Königs kam, habe ihn viele Dinge gefragt, darunter habe er sich auch erkundigt, ob die Christen Schweinefleisch äßen. Der portugiesische Kaufmann antwortete ihm mit Ja und frug, warum er sich danach erkundige. Der Chinese antwortete ihm, in seinem Lande wohnten viele Leute in einem Gebirge, getrennt von den anderen Leuten, die kein Schweinefleisch äßen und viele Feste beobachteten. Ich weiß nicht, was für Leute das sind, ob es Christen sind, die das alte und das neue Gesetz beobachteten, wie es jene des Preste Juan¹ tun, oder ob es die Stämme der Juden sind, von denen man nichts mehr weiß, denn sie sind keine Mohammedaner, wie alle sagen.

Von Malakka fahren alle Jahre viele Schiffe der Portugiesen zu den Häfen Chinas. Ich habe vielen empfohlen, sie sollten über jene Leute Erkundigungen einziehen, indem ich sie darauf aufmerksam machte, sie sollten sich eingehend über die Zeremonien und Gebräuche unterrichten,

¹ In Abessinien.

die unter ihnen beobachtet würden, um daraus erfahren zu können, ob es Christen oder Juden sind. Viele sagen, der Apostel Sankt Thomas sei nach China gegangen und habe viele Christen gewonnen. Und die Kirche von Griechenland, bevor die Portugiesen über Indien herrschten, hätten Bischöfe geschickt, die Christen zu unterrichten und zu taufen, die Sankt Thomas und seine Schüler in diesen Gegenden bekehrten. Einer dieser Bischöfe¹ sagte, als die Portugiesen Indien gewannen, nachdem er von seinem Lande nach Indien gekommen sei, habe er die Bischöfe, die er in Indien traf, sagen hören, Sankt Thomas sei nach China gegangen und habe Christen gewonnen. Wenn ich etwas Sicheres über diese Gegenden Chinas oder andere erfahre, dann werde ich euch schreiben, was ich aus Erfahrung von ihnen sehe oder kennen lerne.“

In seinen späteren Briefen kommt Xaver nicht mehr auf dieses Volk in den Bergen Chinas zurück, wohl weil seine Gewährsmänner ihm keine neue Kunde darüber berichten konnten.

Mohammedaner schließt er selber aus. Juden scheinen kaum in Frage zu kommen, denn die Bemerkung, jene Leute wohnten in den Bergen, schließen die Hafenorte Kanton, Hang-chou, Ning-po, das am Unterlauf des Yang-tsü gelegene Nanking (wo die letzten Juden erst 1677 zum Islam übertraten), das in der Ebene gelegene Peking und wohl auch das im Tal des Huang-ho gelegene, durch seine Judenkolonie berühmte Kai-fêng-fu aus, die einzigen Orte, wo Juden erwähnt werden.

Waren jene Leute nestorianische Christen? Und wenn so, wo haben wir sie zu suchen? Das *Bulletin Catholique de Pékin* 13 (1926), 387—391 gibt eine Liste der bisher in China entdeckten christlichen Reste. Von den hier für die Nestorianer genannten Orten scheinen uns die außerhalb des eigentlichen Chinas gelegenen wie Semürjetshie und Ili in Turkestan und Shi-chu-tsü-liang² in der Zentral-Mongolei, nicht in Frage zu kommen, ebensowenig Hafenorte wie Ch'üan-chou in Fu-kien oder das im Huang-ho Tal gelegene Si-ngan-fu.

Der Berichterstatte, auf den Xavers Mitteilungen zurückgehen, kam vom Kaiserhof in Peking. Sollte der Ort, wo jene geheimnisvollen Leute wohnten, nicht in den Bergen bei Peking zu suchen sein? Wie wenig wir noch über die christlichen Reste im Riesenreich der Mitte wissen, dürfte die Auffindung der Kreuzpagode in den Bergen bei Peking zeigen, über die wir im folgenden kurz berichten wollen.

¹ Jakob Mar Abuna. Über ihn siehe Schurhammer-Voretzsch, Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bahu und Franz Xavers, Leipzig 1928, 533.

² 石柱子梁.

1. Die Auffindung des „Tempels des Kreuzes“.

1919 erschien in No. 5 des ersten Jahrgangs der *New China Review*, Shanghai, ein Artikel „A Chinese Temple of the Cross“, unterzeichnet von Christopher Irving, einem Decknamen für M. Johnston, Lehrer des jungen Kaisers Süen-tung. Der Verfasser berichtete darin, bei einem Ausflug in die Berge bei Peking habe er, vom Unwetter überrascht, in einer Pagode Zuflucht gesucht, die ein Bonze bewohnte und welche von den Bewohnern jener Gegend Shih-t'ou (Shi-t'ou-ssü) 石頭寺 genannt wurde. Die Pagode trug über ihrem Eingang den Namen Shih-tzu-ssü 十字寺 (Tempel des Kreuzes) und enthielt zwei Steine mit je einem altertümlichen Kreuz und zwei Stelen mit Inschriften, deren eine als offiziellen Namen der Pagode Ch'ung Shêng-yüan 崇聖院 angab. Eine Abbildung des einen Kreuzes war dem Artikel beigegeben und aus der Ähnlichkeit desselben mit dem der berühmten Stele von Si-ngan-fu schloß Johnston, die Kreuzpagode sei ursprünglich eine nestorianische Kirche gewesen. Zu dem buddhistischen Titel Ch'ung Shêng-yüan aber bemerkte er, denselben Namen trage auch die Pagode, in der sich die Si-ngan-fu Stele von dem Jahr ihrer Entdeckung 1625 bis zu dem ihrer Übertragung zum Pei-lin vor 12 Jahren befunden habe, und außerdem habe diesen Namen eine Pagode im Bezirk T'ung-shan im Norden von Kiang-su getragen. Letztere aber habe ihren Namen erhalten, als sie unter der Leitung eines berühmten Bonzen unter der Dynastie der T'ang stand, Ching Sung mit Namen Ching Sung aber, der 612 in der Pagode Ch'ung Shêng-yüan (Kiang-su) starb, habe aus der Gegend von Cho-chou, unfern von Fang-shan, der Unterpräfektur der Kreuzpagode, gestammt, so daß Ching Sung wohl von letzterer den Namen auf die Pagode in Kiang-su übertragen habe (cf. *Bulletin de Pékin* 9, 326—28).

Kurz nach Johnston kam auch Herr Harding, zweiter Sekretär der englischen Gesandtschaft in Peking, ohne von der ersten Entdeckung zu wissen, zum „Tempel des Kreuzes“. Von ihm erfuhr Herr Robert des Rotours von dessen Existenz, stattete ihm im Sommer 1922 ebenfalls einen Besuch ab und brachte eine Photographie des von Johnston nicht veröffentlichten Kreuzes mit. Bei seiner Rückkehr zeigte er die Photographie dem Lazaristenpater Philibert Clément, der daraufhin ebenfalls die Pagode aufsuchte und in der folgenden Augustnummer des *Bulletin Catholique de Pékin* einen Artikel darüber veröffentlichte, der weithin Aufsehen erregte und zu einer Reihe weiterer Mitteilungen führte.

2. Das Bulletin Catholique de Pékin und der „Tempel des Kreuzes“.

Der Artikel Johnstons hatte in der *New China Review* weitere Notizen über den neuen Fund veranlaßt. Man hatte entdeckt, daß das eine der beiden Kreuze merkwürdige Schriftzeichen enthalte, die H. I. Harding im zweiten Jahrgang der Zeitschrift veröffentlichte und für Mongolisch hielt (*New China Review* 2 [1920] 421—422). Der gelehrte Herausgeber des *T'oung Pao* vermutete jedoch, sie sei Syrisch, aber der Spezialist, dem er die Wiedergabe vorlegte, konnte nichts damit anfangen, da weder ein Abklatsch noch eine gute Photographie der Inschrift zur Stelle war (*T'oung Pao* 20 [1921] 181).

Im Augustheft des *Bulletin* von 1922 (290—97) gab P. Clément, der die *New China Review* damals nur vom Hörensagen kannte, eine *Beschreibung der Pagode und ihrer Schätze*. Es handelte sich um folgende Stücke:

Auf der Plattform vor dem Hauptbau der Pagode:

1. Kreuz I im rechten Eck mit Inschrift.
2. Kreuz II im linken Eck ohne Inschrift.
3. Stele I rechts (bei Kreuz I) mit Inschrift auf Vorderseite und Rückseite.
4. Stele II links (bei Kreuz II) mit Inschrift auf Vorderseite.

Dazu kommt die Inschrift über dem Tempeleingang. Sie lautet:

古刹十字寺禪林.

Clément fand, daß der Bonze, von dem Johnston sprach, vor 2 Jahren die Pagode an ein Konsortium von fünf Personen verkauft und den Ort mit seinem Gefährten verlassen hatte. Das Gebäude war jetzt eine Farm mit einem Dutzend Arbeitern und einem Wächter, bei dem er gute Aufnahme fand. Da das schlechte Wetter einen Abklatsch der Inschriften unmöglich machte, wurde von der Inschrift der Vorderseite der Stele I eine Abschrift verfertigt, die Clément im *Bulletin* wiedergab. Zugleich veröffentlichte er eine Photographie des Kreuzes I und einen guten Abklatsch der darauf befindlichen Schriftzeichen. Letztere legte der Pater in Peking zwei Chinesen vor, die Mandschu und Mongolisch verstanden, aber ihm erklärten, daß keine dieser beiden Sprachen in Frage komme. Andere meinten, es handle sich vielleicht um syrische Schriftzeichen wie auf der Stele von Si-ngan-fu. In einer Note aber fügt Clément bei, nach Abfassung des Artikels sei ihm die *New China Review* von 1920

zu Gesicht gekommen, worin Harding S. 421 die Zeichen für Mongolisch hielt und mit „Segen des majestätischen Buddha“ übersetzte (*Jibgolangto Borhanu Fu*), aber vorsichtig hinzufügte, der Übersetzer sei kein Fachmann und etwaige Bestätigungen bzw. Verbesserungen würden erbeten. Ein Abklatsch des Kreuzes der Si-ngan-fu Stele in Cléments Artikel zeigte klar die große Ähnlichkeit mit dem Kreuz von Shih-tzū-ssü.

In einem zweiten Artikel in der Septemberrnummer 1922 (326—29) gab P. Clément, der inzwischen Johnstons Aufsatz erhalten hatte, dessen Hauptinhalt wieder und forderte seine Leser auf, weitere Angaben einzusenden, die zur Lösung des Rätsels der Kreuzpagode beitragen könnten, da sicher noch andere christliche Reste anderwärts vorhanden wären, die P. Gaillard S. J. in seiner Schrift „Croix et Swastika“ (*Varités Sinologiques* No. 3, 1893) nicht erwähnt habe.

Während P. Clément auf Antwort aus Europa wartete, wo er Spezialisten den Abklatsch der rätselhaften Kreuzinschrift vorgelegt hatte, konnte er bereits in der Oktobernummer mitteilen, einige Leser hätten die Zeichen mit denen des syrischen Neuen Testaments verglichen und festgestellt, es könne sich nur um eine syrische Inschrift handeln (375—76). Zugleich wies er auf zwei Namen hin, die an die Bezeichnung „Tempel des Kreuzes“ erinnerten, die „Pagode des Kreuzes, *Shih-tzū-kuan* 十字觀 außerhalb des Nordtors von Lan-chu-fu und die „Kreuzpagode“, *Shih-tzū-miao* 十字廟 im „Dorfe des Kreuzes“, *Shih-tzū-chüang*, 10 li östlich der Stadt Sung-kiang, fügte einige Angaben über einen in der Zentralmongolei durch die Scheutvelder Missionare entdeckten alten christlichen Friedhof unfern der von Marco Polo erwähnten Stadt Cyangamor bei, wo man 1888/89 Grabsteine mit Kreuzen gefunden hatte, wies auf ein chinesisches Werk hin, wonach in China nach chinesischen Quellen bereits katholische Christen unter den T'ang und Yuan erwähnt werden, und führte einige interessante Angaben über Kreuzverehrung in Kuei-chou an, die auf ein in Kuang-si ausgegrabenes Kreuz zurückgingen (376—79).

In der Novembernummer erschien ein Brief des Obern des Bibel-instituts in Jerusalem, P. Lagrange O. Pr., an den sich P. Clément gewandt hatte, der die Inschrift des Kreuzes I als Syrisch bestätigte und sie übersetzte: „Schaut auf es (das Kreuz) und stützt euch darauf!“ Die Schrift war Estrangelo und schien etwa dem 9. Jahrhundert anzugehören (420—21). Gleichzeitig veröffentlichte das Bulletin eine Photographie des Tempels und einen neuen Artikel des P. Clément. Der Pater hatte der Kreuzpagode einen zweiten Besuch abgestattet. Diesmal hatte ihn das Wetter besser begünstigt. F. van den Brandt von der

Druckerei Pei-t'ang¹ konnte mehrere Aufnahmen machen und es gelang auch, gute Abklatsche der Stelen wie der Kreuze zu erhalten. Der einstige Tempelbonze, den man traf, erklärte, er habe immer sagen hören, man habe die zwei Kreuze einst bei einer Reparatur der Pagode gefunden. Durch Herrn Robert des Rotours erhielt der Pater nun auch eine Übersetzung der Inschrift der Stele I, die er S. 423—427 des Bulletin mit den Erklärungen des Übersetzers veröffentlichte, leider unter Weglassung der Namen der Stifter auf Vorder- und Rückseite der Stele.

Die Dezemberrummer des Bulletin brachte einen guten Abklatsch des Kreuzes I mit der syrischen Inschrift (464), sowie einen Brief des bekannten Orientalisten P. Cheikho S. J. von der Jesuitenuniversität Beirut, worin er die genannte syrische Inschrift als: *Louoteh Hour beh ousabar* („Schaut auf es und hofft auf es“) entzifferte, mit dem Beifügen, es sei dies eine Inschrift, die man auf Kreuzen anzubringen pflegte; die Form des Kreuzes sei eine in Chaldäa ziemlich gewöhnliche, die Schrift sei Estrangelo, die besonders die Chaldäer für die Hl. Schrift gebrauchten, und völlig dieselbe wie auf der Stele von Si-ngan-fu, nur jüngeren Datums als jene, mehr der gewöhnlichen chaldäischen Schrift ähnelnd, wie z. B. das „Tau“ von „Louoth“ und das „H“ des Wortes „Beh“ zeigten, und er werde darüber einen Artikel im „*al Machrig*“ veröffentlichen (464—465).

In einer Zuschrift an die Schriftleitung des Bulletin wurde darauf hingewiesen, wie nach der 1888 von Bedjan veröffentlichten Geschichte Yaballahas III. und Rabban Saumas ersterer vor seiner Erhebung zur Würde eines nestorianischen Patriarchen als Marcos mit seinem Lehrer Rabban Sauma in der Nähe von Peking als Ordensmann lebte und beide von da ihre Wallfahrt zum Hl. Lande antraten, bei welcher Gelegenheit er 1281 zum Patriarchen erwählt wurde, welche Stelle er unter 7 Mongolenkönigen bis 1317 bekleidete (465—466).

Im folgenden Jahre veröffentlichte P. Clément in der Juninummer (220) die Abklatsche der Inschriften beider Stelen und beider Kreuze. In den Bemerkungen über den Inhalt der Inschrift der Stele II teilte er mit, sie sei datiert 960 A. D. (also 4 Jahrhunderte älter als Stele I) und besage, obwohl die Pagode unter den Tsün (936—948) und T'ang (618—907) erbaut worden sei, so komme das „Denkmal“, womit offenbar das geheimnisvolle Kreuz gemeint sei, doch aus viel früheren Generationen her. Dann wies der Pater darauf hin, daß man außer dieser und der Si-ngan-fu-Inschrift bisher in China keine anderen syrischen Inschriften gefunden

¹ 北堂

habe, und bemerkte, auf P. Wieger S. J. gestützt, da die Nestorianer das Kreuz und den Gekreuzigten verheimlichten, so sei die Inschrift, die zur Verehrung desselben auffodere, wohl katholisch und nicht nestorianisch.

Hierauf erwiderte P. Doré S. J., der gelehrte Herausgeber der „*Recherches sur les Superstitions en Chine*“, im Juliheft (282—285), die Nestorianer hätten doch wohl das Kreuz verehrt, was er durch eine Reihe von Beispielen in China belegte, nur hätten sie das Kreuz stets ohne Christus dargestellt. So habe z. B. der Nestorianer Mar Sargis, der 1277 zum Statthalter von Chên-kiang in Kiang-su ernannt wurde, in jener Stadt zwei Kreuzkirchen erbaut: *Yun-shan-ssü* und *Chi-ming-shan-ssü*, die auf Befehl der Regierung 1313 in Pagoden verwandelt wurden, da sie auf Tempelgrund standen.

Einen neuen interessanten Beitrag brachte das Februarheft des Bulletin 1924 von Rev. A. C. Moule, Cambridge. Er wies darauf hin, die syrische Inschrift sei die syrische Version von Ps. 33, 6 „Accedite ad eum et illuminamini“. Im Britischen Museum sei eine syrische Evangelienhandschrift, die auf dem Titelblatt des Lukasevangeliums dieselben Worte mit einem Kreuz und in derselben Stellung trüge, nur daß noch hinzugefügt sei „das Kreuz, welches das Leben gibt“. Shih-tzū-ssü 十字寺 sei der wohlbekannte Name der Nestorianerklöster unter der Dynastie der Yuan. Es gebe eine Fülle von Dokumenten über die Anwesenheit der Nestorianer an verschiedenen Stellen Chinas, auch in Peking; man vergleiche vor allem die wichtige Studie „*Les Chrétiens à Chên Chiang-fu*“ im *T'oung Pao* 16 (1915), 627—686. Was den Bericht über Yaballaha III. betreffe, so sei ihm sofort aufgefallen, daß die Lage der Kreuzpagode bei Peking genau der Einsiedelei des Rabban Sauma und Marcos entspreche, die auch in den Bergen eine Tagereise von Peking entfernt gelegen sei. Denn in der „*Geschichte des Mar Yaballaha*“ (Chabot p. 14) heiße es: „Er reiste also ab und ging einen Tagemarsch von der Stadt (Peking), um sich dort eine Wohnung zu suchen. Er fand in jenem Gebirge einen Ort, wo eine Grotte und an deren Seite eine Quelle war“, wozu P. Clément in einer Fußnote bemerkt, er habe bei seinen zwei Besuchen zwar eine Quelle neben der Pagode entdeckt, aber keine Grotte (54). Ein zweiter Beitrag des P. Charles Pieters C. I. C. M. aus Shi-chu-tsü-liang in der Zentral-mongolei über christliche Grabsteine, die P. De Brabander 1888 und 1889 dort entdeckte und deren Kreuze denen der Kreuzpagode ähneln (54—56), schloß die Artikelreihe des Bulletin über *Shi-tzū-ssü* ab. Fassen wir die Ergebnisse kurz zusammen.

3. Beschreibung des „Tempels des Kreuzes“.

Die Kreuzpagode Shih-tzū-ssü liegt wenig über 100 li von Peking. Man nimmt den Zug am Westbahnhof von Ch'ien-mên, Peking, 30 km bis Liu-li Ho, zweigt von da ab nach dem 15 km entfernten durch seine Kohlengruben bekannten Chou-k'ou Tien und fährt von da mit der Schmalspurbahn, wenn sie fährt, etwa 5 km weiter bis Chai-shang. Von hier führt ein steiniger, beschwerlicher Bergpfad in einer halben Stunde zu der einsam gelegenen, etwa 1 km vom nächsten Haus entfernten, in einer Schlucht verborgenen Pagode, die den Umwohnern als „Kreuzpagode“ bekannt ist.

Die Pagode, die sich an das malerische San-pên-shan Gebirge anlehnt, enthält im Innern das Bildnis des Fo und seiner üblichen Gefährten, entbehrt aber jetzt des Kultes.

Auf der Plattform vor dem Hauptbau der Pagode befindet sich im rechten Eck Kreuz I mit Stele I, links Kreuz II mit Stele II.

Kreuz I ist ein Block aus weißem Marmor, wie es solchen nach der Versicherung des Tempelhüters in der näheren Nachbarschaft nicht gibt, 68 cm hoch, 38 cm breit und tief, der auf seinen beiden Seiten in Halbreliëf zwei elegant gemeißelte Blumenvasen aufweist. Die Vorderseite zeigt in Halbreliëf das Kreuz, das der Pagode den Namen gab, ganz wie das der Stele von Si-ngan-fu (Bild in *Bulletin* 1922, 293) und wie die von Ch'üan-chou 泉州 (Bilder in *Bulletin* 1927, 70 und *Variétés Sinologiques* 3, 165—166) ähnlich einem Malteserkreuz mit 4 gleichlangen Armen, die sich nach außen verbreitern, jeder Arm etwa 15 cm lang vom Mittelschild aus, den eine Art ornamentaler Kranz umgibt. Wie auf den andern erwähnten Kreuzen erhebt sich auch dieses aus einer Lotusblume, die auf den Wellen schwebt. Über und unter den zwei Seitenarmen befindet sich die syrische Inschrift, statt von rechts nach links von oben nach unten laufend, ähnlich der mongolischen Schrift. Sie besagt: „Schaut auf es und hofft auf es!“

Kreuz II ist ein Marmorblock ähnlich dem ersten mit ähnlicher Kreuzskulptur, aber ohne Inschrift. Der Stein ist weniger verwittert als Kreuz I und scheint jüngeren Datums, als Gegenstück zu Kreuz I verfertigt.

Stele I und II stehen neben den entsprechenden Kreuzen und werden von Schildkröten getragen.

Stele I rechts trägt auf Vorder- und Rückseite eine Inschrift, wonach sie im Jahre 1365 errichtet wurde. Die auf der Rückseite ist nicht so gut

erhalten wie die der Vorderseite. Die Inschrift besagt, wie hier einst ein aus der Zeit der Tsin und T'ang stammender Tempel namens Ch'ung Shêng-yüan stand, wie aber die unter den Lao erbauten Gebäude durch Feuer und Schwert seit Jahren verwüstet waren, so daß nur zwei Steinblöcke in Form von Stelen blieben. Um diese Zeit kam ein Bonze Tsing-shan hierher. Als ihm in der Betrachtung eine Gestalt mit rotem Gesicht und langem Bart erschien und ihm seinen Schutz versprach, wenn er diesen Berg bewohne, und er darauf das Kreuz auf dem nahen Block aufleuchten sah, gelobte er, hier einen Buddhistentempel zu erbauen. Er kehrte 1358 nach Peking zurück, woher er gekommen war, gewann dort Freunde für seinen Plan, und 1363—1365 wurde Tempel und Kloster erbaut und die Pagode erhielt vom Kaiser den Namen Kreuztempel, Shih-tzū-ssü.

Stele II links wurde, wie ihre Inschrift besagt, 960 errichtet und trägt den Titel „Gedenkstein der Pagode Chung-yuan auf dem Berge San-pen“. Die Inschrift spricht ferner von einem großen Mann, einem Heiligen, der vom Westland nach Osten kam, einem mächtigen Lehrer, der die Lehre zur Rettung der Armen verbreitete und von zerstörten Gebäuden, wo man aber ein altes Denkmal bewahre, womit offenbar der Kreuzstein gemeint ist, den „Block des steinernen Banners“ 石幢一座, älter als die Zeit der Tsin und T'ang, unter denen man die Pagode baute, also vor 618.

Soweit unsere Angaben über den geheimnisvollen „Tempel des Kreuzes“ in den Bergen bei Peking. Zum Schluß eine Frage. Sollten jene Leute, von denen der vom Hof von Peking kommende hohe Herr 1545 dem Gewährsmann des hl. Franz sprach, die abgesondert im Gebirge wohnten, kein Schweinefleisch aßen und viele Feste beobachteten, vielleicht hier beim Tempel des Kreuzes zu suchen sein und sollten sich vielleicht noch bei näherer Nachforschung irgendwelche christliche Spuren in den Gebräuchen jener Gebirgsbewohner feststellen lassen? Oder sind alle Spuren dieser Art in den Umwälzungen und Verfolgungen der Jahrhunderte verloren gegangen?

MISCELLEN — MISCELLANIES

ANFRAGE

In seinem Briefe, den Franz Xaver am 25. Oktober 1552 von Sanzian aus an seinen Mitbruder Gaspar Barzaeus richtete, schreibt er:

„Man hat mir als sichere Nachricht berichtet, dieser gegenwärtige König von China habe gewisse Personen zu einem Lande außerhalb seines Reiches gesandt, um zu erfahren, welche Verwaltungs- und Regierungsform und was für Gesetze (Religionen) sie haben. Darum sagen mir die Chinesen hier, der König werde sich freuen, ein neues Gesetz (Religion) in seinem Lande zu sehen.“

Ferner schreibt Xaver aus Sanzian am 12. Nov. 1552 an P. Francisco Perez, falls er keinen Eingang nach China finde, werde er sich der siamesischen Gesandtschaft anzuschließen versuchen, womit natürlich die Tributgesandtschaft des Königs von Siam gemeint ist. Die Stelle lautet:

„Falls der Mann, der uns nach Kanton bringen soll, dies aus Furcht nicht wagt, dann werde ich nach Siam fahren, um von dort nächstes Jahr in den Schiffen, die der König von Siam nach Kanton schickt, nach Kanton zu gehen.“

In seinem Briefe vom 22. Oktober 1552 aus Sanzian an Diogo Pereira schreibt Xaver hierüber:

„Falls ich dieses Jahr nicht nach China komme, dann fahre ich vielleicht nach Siam . . ., um von dort mit der Gesandtschaft an den König Chinas zu gehen.“

Ebenso schreibt er am selben Tag an P. F. Perez:

„Vielleicht gehe ich dann nach Siam, um von Siam mit der Gesandtschaft zu gehen, die der König von Siam an den König von China schickt.“

Ist über die siamesische Tributgesandtschaft von 1553 und die zuerst genannte Gesandtschaft des Königs von China in den chinesischen Quellen, z. B. den Ming Annalen oder den Shi-lu (vgl. BEFEO 12 [1912] n. 9, 74), etwas zu finden?

G. Schurhammer S. J., Bonn a. Rh.,
Hofgartenstr. 9.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

O. G. VON WESENDONK, *Das Wesen der Lehre Zarathuštrōs*.
Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1927.

Der Verfasser sagt im Vorwort, S. III f.: „Die folgenden Ausführungen über dieses belangreiche Thema wenden sich nun durchaus nicht nur an den kleinen Kreis der Iranisten¹. Sie wollen den Religionsforscher, den Historiker, den Philosophen und die Kreise derer erreichen, die sich mit den Nachbargebieten der Iranistik befassen. Zahlreiche Fragen sind ungeklärt, über viele Punkte gehen die Ansichten weit auseinander, gerade dieser Umstand macht es aber erforderlich, zu einer Zusammenfassung der bisher erzielten Ergebnisse zu schreiten, um diese für Außenstehende fruchtbar zu machen¹. . . . Auf Grund des Versuches ernstestem Eindringens¹ in die vorhandenen Materialien hat sich eine Auffassung von der Entwicklung der iranischen Geisteskultur gebildet, die den nachstehenden Untersuchungen als Leitmotiv dient. Das heißt, daß der Verfasser die Überzeugung von der Richtigkeit seiner Annahmen¹ hat, neben denen¹ freilich auch andere Erklärungen denkbar sind. Von dem allmählich errungenen Standpunkt aus gesehen, bieten sich die Einzelheiten der iranischen Geistesgeschichte so dar, wie sie hier umrissen werden. Um eine philologische Streitschrift handelt es sich also hier nicht, wohl aber um das Bemühen, die Gesamterscheinung der iranischen Kultur in einem charakteristischen und grundlegenden Punkte zu erfassen.“

Es ist selbstverständlich, daß die Grundlage, auf der allein das Thema des Verfassers bearbeitet werden kann, die Texte bilden müssen, welche die reine Lehre Zoroasters enthalten, also die Gāthā. Über diese sagt von Wesendonk S. 7: „Die Deutung dieser Texte, der Gāthā, bietet außerordentliche Schwierigkeiten und ist noch längst nicht abgeschlossen“. In Fußnote 2 derselben Seite fügt er dem das Urteil hinzu, daß „die Vorschläge von Andreas und Wackernagel für die Wiederherstellung der Gāthā“ . . . „zurzeit . . . allen vereinzelt Einwänden zum Trotz die sicherste Grundlage für die Forschung“ bilden. Da ein Urteil über diese Frage nur

¹ Sperrungen vom Unterzeichneten.

dem kundigen Philologen zusteht, so nimmt der Verfasser hier die Eigenschaft eines solchen unzweideutig für sich in Anspruch. Auf S. 30 sagt er: „Es ist außerordentlich schwierig, den Sinn der Gāthā, zumal in ihrer heutigen fragmentarischen¹ [!] Gestalt, klarzustellen. Sie sind in einer bestimmten technischen Ausdrucksweise gehalten, deren Verständnis große Rätsel aufgibt“¹.

Für die Behauptung, der uns vorliegende Gāthā-Text sei fragmentarisch, fehlt jeder Beweis. Sie zeigt aber schon, daß der Verfasser von ihm eine ganz falsche Vorstellung hat, keinesfalls also irgendwie tief in ihr Verständnis eingedrungen sein kann. Daß in der Interpretation der Gāthā die größte Wirrnis herrscht, weil die technischen Ausdrücke Zoroasters ihrer Bedeutung nach vielfach falsch bestimmt sind, weiß von Wesendonk; denn er sagt auf S. 30: „Besonders gefährlich ist es, worauf I. [so statt J.] Hertel mit Recht hinweist, christliche oder, wie hinzugefügt sei, philosophische Anschauungen, die uns geläufig sind, auf den alten iranischen Religionsstifter zu übertragen“. Da nun die Beurteilung des Wesens der Lehre Zoroasters durchaus von der richtigen Deutung seiner *termini technici* abhängt, so ist es für den, der das Wesen dieser Lehre behandeln will, eine selbstverständliche Pflicht, diese technischen Ausdrücke, die im Wörterverzeichnis zu Bartholomae's Ausgabe der Gāthā leicht zu überblicken sind, vollständig aufzuführen und ihre Bedeutungen mit streng philologischer und sprachwissenschaftlicher Methode zu bestimmen. Tut er dies nicht, so fehlt seiner Arbeit die unerläßliche Grundlage.

Von Wesendonk macht nicht den geringsten Versuch, diese Vorarbeit zu leisten. Er setzt sich nicht einmal mit den bisherigen Übersetzern oder mit dem Altiranischen Wörterbuch auseinander, sondern entnimmt jenen, und zwar meist der Übertragung von Bartholomae, die Wiedergaben, die er dort findet, wobei er nur ganz ausnahmsweise seine jeweilige Quelle nennt. An den übrigen Stellen muß der Leser annehmen, er habe es mit wissenschaftlich gesicherten Bestimmungen der technischen Ausdrücke zu tun, eine Annahme, die durchaus irrig ist. Auch nicht eine Gāthā-Stelle wird philologisch interpretiert oder diskutiert. In der Fußnote 3, S. 61 bemerkt der Verfasser: „Yasna 31,11 will Reitzenstein a. a. O. S. 125f. die Kollektivseele sehen, obwohl die Mehrzahl an dieser Stelle bei *uštana-* ganz zweifellos feststeht“. Über diese Behauptung kann man nur den Kopf schütteln, da alle Ausgaben und Handschriften ohne jede Ausnahme den Singular *uštānəm* (*uštānəm*, *uštānəm*) bieten. Da aber von Wesendonk

¹ Sperrungen vom Unterzeichneten.

über die zoroastrischen und über die jungawestischen Elementarbegriffe (man vergleiche z. B. bei ihm S. 33 ff. und S. 60) ebensowenig unterrichtet ist, wie über die awestische Elementargrammatik, so mag ihm als „unzweifelhaft feststehend“ erscheinen, was für den Kenner des Awestas und des Awestischen völlig indiskutabel ist.

Auf gleicher Höhe steht seine gegen Edv. Lehmann und H. H. Schaefer gerichtete Fußnote 1 derselben Seite, in der zu „Yasna 30,3 [soll heißen 30,6] behauptet wird, Andreas und Wackernagel hätten „in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1909 festgestellt, daß hier *marštānō* als Nominativ der Mehrzahl zu fassen ist, so daß trotz Bartholomaeus und Reichelts Annahme des Vorliegens eines Genetivs der Einzahl kein Anlaß vorhanden ist, auf Edv. Lehmanns überwundene Übersetzung zurückzugreifen.“ Dazu ist zu bemerken, daß von einer „Feststellung“ gar keine Rede sein kann. Andreas und Wackernagel übersetzen einfach, und zwar ohne die geringste Bemerkung, *marštānō* im Sinne eines Nominativs pl. Die Form kann aber ebensogut Acc. pl. und Gen. sg. sein, und nach dem Inhalte der Strophe sind alle drei Auffassungen möglich. Die meiste Wahrscheinlichkeit haben die Auffassungen des Wortes als Gen. sg. und als Acc. pl. (*marštānō* als zweites, asyndetisch angefügtes Objekt). Denn das Subjekt der Strophe ist *daēvācinā*, und es liegt keinerlei Grund dafür vor, einen Subjektwechsel anzunehmen. Die *Daēva* laufen zum Raubkrieg, um durch ihn das Leben des Sterblichen (oder: das Leben, die Sterblichen) zu verderben. Gegen die Auffassung von *marštānō* als Subjekt sprechen außerdem seine Stellung am Ende des Satzes und die mit den Sinnesabschnitten gewöhnlich zusammenfallende metrische Gliederung. Die Zäsur weist darauf hin, daß *ahūm marštānō* zusammen gehören, also das Objekt bilden. Wäre *marštānō* Subjekt, so wäre zu erwarten *yā marštānō/bəqayən ahūm*. Gegen die Auffassung von *marštānō* als zweites Objekt spricht der Umstand, daß dann davor eine Satzpause anzunehmen wäre, die nicht mit der Zäsur zusammenfiel. So hat gerade die von von Wesendonk als erledigt betrachtete Auffassung alle Wahrscheinlichkeit für sich.

Diese beiden Beispiele werden genügen, um zu zeigen, wie des Verfassers gelegentliche „kritische“ Urteile zu werten sind.

Von Zoroasters Lehre ist in der vorliegenden Schrift herzlich wenig die Rede, und das Wenige, was als solche vorgetragen wird, wird durch keinerlei methodische Untersuchung begründet. Der Verfasser geht nirgends auf die Quelle zurück, sondern trägt einfach die Ansichten vor, die er sich auf Grund der bisherigen Übersetzungen gebildet hat und die zum größten Teil völlig abwegig sind. Zwar hat er auch die Fachliteratur ein-

gesehen, ist aber infolge seiner mangelnden Sach- und Sprachkenntnis durchaus unfähig, deren Inhalt kritisch zu sichten und zu werten. Im größten Teile seines Schriftchens ist von allem möglichen die Rede, von Griechen, Chinesen, Babyloniern, Indern, Skythen, Manichäern, Gnostikern, Kassiten, Elamiten, Italikern, Litauern, Thrakern, Germanen, Kelten usw., nur fehlt gerade das, was man in ihm nach dem Titel zu erwarten berechtigt ist, eine methodische Untersuchung, eine klare und vollständige Darstellung des Wesens der Lehre Zoroasters.

Eine solche zu geben ist der Verfasser freilich gar nicht in der Lage, da er nicht einmal die ersten Elemente des Awestischen beherrscht, also auch nicht imstande ist, selbst leichte Stellen des jüngeren Awestas, geschweige denn die Gāthā, zu verstehen. Zwar hütet er sich sorgsamst, auch nur eine Stelle im Wortlaut anzuführen oder gar zu besprechen; aber die Formen, in welchen er die technischen Ausdrücke anführt, beweisen, daß seine Kenntnis des Awestischen noch nicht einmal den Stand erreicht hat, dem die Kenntnis des Lateinischen bei einem normalen Sextaner nach den ersten Unterrichtswochen entspricht. Von Wesendonk schreibt S. 12 *mananā-* („geistig“; Verwechslung des Instrumentals von *manah-*, subst., mit dem Stamm *manahya-*, adj.); S. 22, 33, 34 (hier dreimal), 35, 39 „die *Amšā spentō*“ (st. *amšā spentā*) und S. 27 „die *Amšā spentō* (umuhrt *spentō*)“, dagegen S. 52 und 67 (hier zweimal) „*Saošyānt-* (st. *saošyānt-*)“; S. 25 *humāta-* (st. *humata-*); S. 33, letzte Zeile *Xšathrō* (st. *xšathrem*); S. 33 *Arəmatī* (*Āramatī*), S. 34 und 60 *Arəmatī* (st. *ārama(i)tiš*); S. 34 *Tuṣnamatī* (st. *tuṣnā ma(i)tiš*); S. 41 „Das *vahištō manō* (st. *vahištem*)“; S. 41 *garō nmānō* (st. *nmānem*); S. 46 „j. aw. *Tarōmatī*, gāth. *Tarōmatī*“ (st. *tarōma(i)tiš* und *tarōma(i)tiš*); S. 46, Fußn. 1 „*asma-*, altpersisch *asmānam*“ (st. „awest. und altp. *asman-*, nom. *asmā*, acc. aw. *asmanəm*, up. *asmānam*“); S. 51, 52 *Vərəthraghan-* (st. *-gan-*); S. 53 *Gāthā* (st. *yasnō*)! *haptanḥātī* (st. *hapta[n]hā(i)tiš*); S. 60 *Ali-vanuhi-* (übersetzt mit „Frömmigkeit“!; st. *ašī- va[n]uḥī-*, d. i. *vahvī-*), *dahma- āfriti-* (st. *dahmā-*; mit der falschen Übersetzung „Segnung“), *damōiš upamana-* (st. *dāmōiš*; mit der unglaublichen Übersetzung „Verwünschung seitens der Priester“), *anayra- raotā* (st. *anayra- raocah-* [Stamm] oder *anayra raocā* [Nominativ], mit der falschen Übersetzung „unendliches Licht“ st. „anfangslose Licht“).

Von Wesendonk kann also noch nicht einmal den Nom. sg. und pl. der ersten Deklination unterscheiden (*Amšā spentō*), verwechselt die Nominative sg. der *i-* und der *i-*-Stämme (*Āramatī*, *Tuṣnamatī*, *Tarōmatī*, *haptanḥātī*) und diese Stämme selbst (*vanuhi-*). Ebenso verwechselt er die *a-*

und die *an*-Stämme (*asma-*, *asmānam*). Den Nominativ sg. des Neutrum der *a*-Stämme bildet er auf *-ō* („Das *vahistō manō*“, *Xfathrō, nmānō*). In *garō* sieht er einen gen. plur. und übersetzt „der Gesänge“ (st. „der Glut“). *Aji-vavuhī-* hält er für ein Kompositum, dessen Schlußglied auf *-i-* endige. *Apra-* „Anfang“ verwechselt er der Form nach mit *aura-*, d. i. *ahra-* „finster“, gibt dem Worte aber die Bedeutung „Ende“! So versteht man es, daß er in seiner oben angeführten polemischen Bemerkung gegen Reitzenstein *ustānam* in Y. 31, 11 für einen Plural halten kann.

Wie man sieht, handelt es sich hier nicht etwa um seltene Wörter, sondern um massenhaft belegte *termini technici*. Von Wesendonk versucht, die in der Fachliteratur üblichen Stammformen in die Nominative umzusetzen, was ihm mißlingt, weil ihm die gewöhnlichsten Deklinationsparadigmen nicht geläufig sind. Er macht Fehler genau der Art, wie sie ein schlechter Schüler macht, der „die guten Männer“ mit *viri bonus*, „der beste Geist“ mit *optimus ingenium* übersetzt, oder der *mous* und *mens* verwechselt, beherrscht also nicht einmal die allerersten Elemente der Grammatik. Daß er demnach gar nicht imstande ist, das von ihm gewählte Thema zu behandeln, welches gründlichste Kenntnis nicht nur der awestischen Grammatik, sondern der awestischen Sprache verlangt und oben-drein gründlichste, von den Wörterbüchern unabhängige, etymologische und begriffliche Durcharbeitung des gesamten awestischen Wortschatzes erheischt, ist selbstverständlich. Seine Bemerkungen über das Wesen der Lehre Zoroasters (mehr als bloße Bemerkungen sind es nicht) sind vollständig wertlos und irreführend. Da es Herr von Wesendonk aber trotzdem wagt, nicht nur in dieser Schrift, sondern auch in wissenschaftlichen Zeitschriften rein philologische Arbeiten angeblich als Fachmann zu kritisieren, so erfordert es das Interesse der Wissenschaft, hier ein für allemal festzustellen, daß er auf dem Gebiete des Awestas kein Fachmann, sondern ein durchaus sprach- und sachunkundiger Laie ist.

Leipzig, d. 9. April 29.

Johannes Hertel.

HERTEL, J., *Die Sonne und Mithra im Avesta* (p. XXVIII, 318).

H. Haessel, Leipzig, 1927. (Indo-Iranische Quellen und Forschungen, Heft IX.)

The work under review is replenished with matters of no mean importance in all of its parts. We cannot deal with them all nor fully; we shall just touch upon some of them. The Preface contains some further proofs of the correctness of the author's theory about the Doctrine of Fire. He assures us that the new meanings (which are not in the least unsupported

by etymology) attributed by him to certain terms in a former volume of the series (II Q F. VI) hold good throughout the entire literature, and adds that by applying this key one comes to a correct understanding and better appreciation of the texts. This he does here in the case of Yt. 1, and shows that the names of Ahura Mazdāh therein are not put down without any order, but that they are arranged according to a fixed principle. Similarly he points out that it is not without reason that the list of mountains precedes the account of *xvarenah* 'the royal light' in Yt. 19; — the reason is that they are supposed to be receptacles of light. Further the Yasna is no longer to be considered a later compilation, monotonous and meaningless to a high degree, put together by the ignorant clergy; it is a well considered and logically thought out liturgical text. This he shows by translating anew some of its typical passages, and by emphasising that the Avestic conception of the person includes everything, — also a material thing and an abstract idea. There is a note on this last point in his Introduction which also deals with the Yašts in general and the Yt. 10 in particular, and above all with the Avestic Doctrine of Fire. This is in brief as follows.

Fire, which pervades every thing, is the principle of life; it is warm and light (the highest form *asa*) in good creations, whereas cold and dark (the highest form *druj* = *nasu* 'putrefaction') in bad creations. The learned author will be pleased to learn that the GBd. account of the genesis fully testifies his theory, as can be seen even from the summary given in the Introduction to the work by Anklesaria who rightly says about the chapter: „After a close study of the language, it appears that the text has been prepared from a Pahlavi translation with commentary of some Avesta work, such as the Dāmdāt Nask. . . .“ (XXII). The words warm and cold are not used here, but they occur elsewhere: *dravand mart mēnišn sarttar*, . . . *akrav mart must garmtar*, the mind of a 'wicked' man is the coldest, . . . the fist of a 'pious' man is the warmest, *Mātškân ī Yvišt ī Fryān* 3. 5. 14. The constant struggle between the two fires lies in intermingling in each other. The process is expressed by *raēθ* 'to mix' and its derivations. It is wrong to suppose that besides this *raēθ* 'to mix' there is another root *raēθ* 'to die'; as a matter of fact the latter is a developed or concluded meaning from the former. An irrecoverable mixture is death, it is called *para-iristi* 'the highest mixture'. A partial mixture is sickness, to recover from which one must try *yaoždāti* — (it is not a purificatory ceremony but an exorcism) — as described in the V., especially 19. 20 ff. where we learn that it is *vohu manah* 'the shining thought', one of the fires of heart, that is attacked and

that requires defence or support. — Another term for the struggle is *bānd* and more common *hā(y)*, both meaning 'to bind, to fetter'. The epithet of Arədvī, viz. *andhitā* is to be connected with *hā(y)*, then it would mean 'unfettered'. She is so designated, because she 'regularly streams forth in winter as in summer' (Yt. 5. 3), unlike other waters which are frozen in winter, or to speak in the terms of the Avesta, are fettered by winter, one of the bad creations. — Just as dark fire goes into bad creations, and by destroying the bright fire therein kills them, so does the bright fire with respect to bad creations. This belief and this alone makes it clear why we are told in the V. 5. 35 ff.; 12. 21 ff. that the corpse of a bad creation does not infect, whereas that of a good creation does; — because the former is possessed by bright fire, whereas the latter by dark fire. Also the practice of the *sag-dīd* finds a rational explanation in this Doctrine of Fire. The act of seeing, says the author, was considered by the Indo-Iranians as the act of radiating light, (which was in one's body), through the eyes, and not as the effect of light on the retina, (for details see I I Q F. 6. 32 f.). Again an opposing power was destroyed by radiating light, i. e. by looking or staring at it. In other words just as the 'evil eye' could harm, so also the 'good eye'. Now among the domestic animals the eyes of the dog only (the cat was not yet known to the Aryans) glittered during the night, and it was in the darkness that the evil powers were most feared. Owing to these facts the dog's sight was considered especially fit for driving them off; and hence its use in the case of a corpse, one of the abodes of evil. The dog is similarly required while purifying a defiled person (V. 8. 37 f.), a custom still observed in the *paraśnīm* ceremony. — The belief that the soul remains for three days after death near the head of the dead is also brought in connection with the new theory. The corpse does not show before this time black marks which are the sign of its being cooked or digested by bad fire, and hence the soul as a good creation is there to hinder bad fire till it completes its work. This explanation does not seem to be correct. The corpse is to be removed soon after death, except in the case of difficulties owing to winter (V. 8. 1 ff.). I believe that the stay of the soul for the three days after death is to be connected with the less known belief about its presence at the time of birth, which latter I have postulated from the accounts of the birth of Zoroaster.

As a further example of the 'good eye' killing a bad creation Yt. 19. 94 is quoted, where it is said that Astvat-əratā will direct his glance upon all bad creations. We can supply another from Pahlavi literature: Zātsparn relates how Zoroaster destroys his rival *Karap* by repeatedly staring at him

(see SBE. 47. 150f., where West has wrongly took *aš* 'the eye of an evil being' as a logogram for 'life'). The parallel episode in the Dēnkart is not quite clear; here it seems that the power of a spell is tried to the same effect (compare ib. 44). — The author applies his theory to some other parts of the Avesta and of the Vedic texts dwelling upon various forms of fire. In one case he seems to go beyond the mark; he says that the denunciation of the harlot and the pederast in the V. has nothing to do with ethics, but simply with the Doctrine of Fire. The harlot mixes the semen of good and bad persons and semen is one of the forms of fire, therefore she mixes good and bad fires. The pederast does the same by mixing semen with excrement which is a form of bad fire. The arguments in support of this view are not convincing.

The main part of the work deals with the nature of Miθra as far as the Avesta only is concerned. In order to prove that Miθra is not the sun Hertel first shows the nature of the latter by discussing all the passages where it occurs. The result is that *hvar* (= *xvan*) means 'light of the firmament' in general and 'the sun' in particular, with the epithet *xšaēta* 'shining' in the latter case for the sake of clearness; and that there are no corresponding points in the nature and activity of the sun and of Miθra. On the contrary both are clearly distinguished. The fact that there are separate prayers, Yašt and Niyāyišn (Niyāyīš), in honour of both of them shows that they cannot be one and the same. Then the author turns to Miθra. After translating the whole Yt. 10 with linguistic and other notes, he discusses the nature of this Yazata. The passage referring to the single wheel of Miθra's chariot is shown to be very corrupt; in any case it does not point to the sun. At the same time his epithets „possessor of wide cattle pasture-grounds“ (cattle = stars), „having ten thousand (originally one thousand) eyes“, „having ten thousand (originally one thousand) spies“, „having thousand ears“, „having a wide watch-tower“, „sleepless“ and „always awake“ leave no doubt whatsoever that Miθra represents the starry heaven and not the sun. And so is Mithra represented in the table 17 of the *Notizie degli scavi di Antichità*, Milano 1924, his robe being decorated by seven stars, whereas the sun and the moon are given in the corners outside the figure of Mithra. This highly interesting fact can well be compared with the *Śkaṇḍ-vimāṇik-viśār* 16. 21 where it is said that the sun and the moon are created „outside the heaven or firmament (*bêrōn* [r] *āsmān*)“.

After describing Miθra's various activities the author shows his relation to other Yazata. As regards the *dvandva* compound Miθra-Ahura or Ahura-Miθra he opines that it is a later borrowing from or a copy of Mitra-Vāruṇa,

and not the direct rest of the original Aryan pair of gods. Ahura stands for Ahura Mazdāh, and Ahura Mazdāh has become the fixed name of the highest god first in the later Avesta, and hence the Aryan origin is declared out of the question. But the supposition about a mere copy seems to be unwarranted. If there be some truth in the common belief that Ahura Mazdāh is the Iranian counterpart of Indian Vāruṇa, then I would suggest that just as Mitrā paled before Vāruṇa, so did Ahura before Miθra as far as the pair was concerned. And it is a common fact that Ahura Mazdāh plays, if at all, a very subordinate role in the Yaṣts. That there was some real connection between Miθra and Ahura Mazdāh can be clearly seen from what the author himself says about their appearance as nature gods. Just as Miθra was night heaven, Ahura Mazdāh was day heaven and then the sun. The last meaning is quite common in east-Iranian dialects. In western Iran, on the contrary, Miθra began to be looked upon as the sun, but only in post-Avestic days.

The home of the Miθra cult was northern (properly speaking north-eastern) Iran, as can be judged from the geographical data. Then it was introduced in eastern Iran, where it adopted the practice of ceremonial washings and of self-castigation by means of blows or stripes (Yt. 10. 122); and where it came in opposition to the Indra cult according to the R̥gveda 10. 22 which contains also other references to the increasing power of Miθra. All this has been more fully dealt with in I I Q F. VI, Beiheft 30 ff. It should be noted that this is not the only case in which Hertel sees the close though inimical relation between the Avesta and the Veda peoples. And it is owing to this fact that a great number of words are used only for the evil beings, whereas they have no such peculiarity in the Veda. (The latest theory on this phenomenon comes from Gray, JRAS. 1927.) To the recognised list some other words are added, e. g. *mairya* 'inimical warrior', Ved. *mārya* 'a young hero' and *dyu* 'hell', not 'heaven'. (Yt. 3. 13 where this term occurs contains a reference to the eastern neighbours in the phrase *pauroa-naēmāt*.) [As regards *dyu* Hertel will not consider it as a degraded term in the sense of 'hell', but will retain it in the Ved. sense 'heaven of the *daēva*-worshippers', see his Beiträge zur Erklärung des Awestas und des Vedas, p. XVI.]

The Appendix contains among other things a reply to the author's critics. Hillebrandt brings the word *brāhman* together with *barəsman* 'the sacred twigs' which he considers as the symbol or charm of increase, then charm as such, and lastly the different sorts of charm, spell, song etc. Hertel replies that first of all *barəsman* in the Avesta does not imply twigs, but it

points to the seat of straw for the offerings just as Ved. *barhiṣ* (⁹), the exact Iranian equivalent of which is *barziš*, the only difference being that the latter is used for profane and not religious purposes. Secondly it is not at all certain that *brh* means 'to grow'. — Besides the lists of passages and words dealt with in this work, a very useful, detailed index of the subject-matter is given at the end.

In the course of this work the Pahlavi translation is often charged as responsible for the wrong interpretation of the Avesta by modern scholars. But without entering into the battle of methods it can be said that the Pahlavi translation should not be held responsible, if it is misunderstood by those who use it. I have shown elsewhere how it supports Hertel in a number of cases when correctly interpreted, and how in one case West's wrong translation has misled him about what he says on Yima (see my forth coming review in Indoger. For.).

In the end let it be noted again that what I have referred to here is only a small part of what the reader will find in the highly instructive and no less important work. We eagerly wait for the promised studies on the Fravaši and on the Yasna ceremony and for the detailed account of the Avesta religion from this new stand-point.

J. C. Tavadia.

A. v. LE COQ, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*, Teil 5. Neue Bildwerke. Verlegt bei Dietrich Reimer/Ernst Vohsen, Berlin 1926. Preis RM. 100,00 in Halbleder geb.

Neben der vortrefflichen Ausstattung zeichnet sich dieser fünfte Band durch die Verschiedenartigkeit der abgebildeten Werke aus. Die Originale wurden gefunden in Bāzāklik (Taf. 22—25), Chotscho, Ruine α (Tafel 20—21), Qum Tura (Tafel 14, 18, 19), Qyzil (Tafel 2, 3, 7—13, 15, 16), Sim-Sim (Tafel 17), Schortschuq (Tafel 4, 5, 6), Tumschuq (Tafel 1) und Turfan (Tafel 26). Die Hälfte aller Tafeln sind in Mehrfarbendruck gegeben, der Druck auch der einfarbigen Tafel ist ganz vortrefflich. v. le Coqs archäologische Beschreibung der Tafeln ist sachkundig und zuverlässig, nur fürchte ich, v. le Coq ist eines zu rosenigen Glaubens, wenn er meint, die Benutzer des Werkes würden schon das Uigurische verstehen, wenn es nur gut umschrieben ist. Eine interlineare Übersetzung der Bruchstücke wäre gewiß sehr dankbar begrüßt worden. Zwei tocharische Aufschriften sind in Sieglings Lesung und Deutung gegeben. Diesem Teile des Textes sind neben zwei Tafeln an Karten beigegeben: 1. Übersichtskarte, 2. von A. Herrmann neu entworfene Karte der Ruinen von Turfan; 3. Lageplan der Ruinen von Chotscho und 4. vier Kärtchen von Kutscha und den

umgebenden Ruinenstätten. Im Anhang wird der Stüpa des tausenhändigen Avalokiteśvara von Qum-Aryk beschrieben, Riß und photographische Aufnahmen sind beigegeben. Darauf folgen Risse über die Anlagen der Bauwerke auf der West- und Ostklippe in Tumschuq mit einer sorgfältigen Beschreibung und Mitteilungen über die Funde. Zwei Bilderreste werden erneut beschrieben.

Diese Veröffentlichung ist außerordentlich willkommen.

Friedrich Weller.

A. v. LE COQ und E. WALDSCHMIDT, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien*, Teil 6. Neue Bildwerke II. Mit einem Beitrag über die Darstellungen und den Stil der Wandgemälde aus Qyzil bei Kutscha. Verlegt bei Dietrich Reimer/Ernst Vohsen, Berlin 1928. Preis RM. 100,00 in Halbleder geb.

Die erste Empfindung, mit der man diese prachtvolle Veröffentlichung aus der Hand legt, ist ein Gefühl schmerzlichen Bedauerns darüber, daß nicht alle Tafeln in Mehrfarbendruck hergestellt werden konnten. Ließe doch die Farbtonung in gar manchem Falle die Einzelheiten eines Gemäldes viel klarer heraustreten, als es auch der vorzüglichste Einfarbdruk erreichen kann. Aber wer einmal selber mit Kunstdruckanstalten über die farbige Wiedergabe von Gemälden verhandelt hat und daher weiß, welche Summen solcher Druck verschlingt, der wird dem Verlage herzlichen Dank dafür wissen, daß ein volles Dutzend Tafeln in Mehrfarbendruck beigegeben ist. Im ganzen enthält das Werk 33 Tafeln, von denen vier in den Textteil aufgenommen sind, der Rest aber in einem Anhang vereint ist. Alle Tafeln sind ganz ausgezeichnet gedruckt.

Die Beschreibung der 29 Tafeln des Anhanges füllt den zweiten Teil des ihnen vorausgehenden Textes. Sie rührt zum weitaus größten Teil von v. le Coq her, nur Tafel 14, welche das erste Konzil schildert, hat Waldschmidt beschrieben. Außerdem hat er den Stoff des Bildes auf Tafel 13 erklärt.

Dem Textteile v. le Coqs sind vier Karten Albert Hermanns vorausgestellt, nämlich je eine von Sim-Sim, Kirisch/Atschigh-Iläk, Kutscha und ein Lageplan der Ruinen von Atschigh-Iläk.

Darauf folgt v. le Coqs Beschreibung der sogenannten Preta- oder Kuppelhöhle von Sim-Sim mit sechs Abbildungen auf einer Tafel im Texte. Außer einer Plastik aus Tumschuq werden dann im weiteren Verlaufe nur mehr Gemälde behandelt. Sie stammen aus Qyzil (Tafeln 2—18 ab, 20a), Sim-Sim (18cd—19), Qum Tura (20b—28). Den Beschluß bildet die Be-

sprechung eines Kopfes des Vajrapāṇi aus Chotscho. Die archäologische Beschreibung v. le Coqs ist liebevoll durchgeführt.

Das wird nicht hindern, daß ein anderer Betrachter der Bilder bei der oder jener Einzelheit zu einer anderen Auffassung kommt, als v. le Coq sie vorträgt. So möchte ich mir gestatten, für die Tracht des Ritters auf Tafel 6a das eine oder andere zur Erwägung zu stellen. Dabei muß ich allerdings vorausschicken, daß ich die Originalgemälde nicht kenne, sondern nur die Abbildungen zur Verfügung habe. Die Ausdrücke rechts und links sind immer im heraldischen Sinne zu verstehen.

In der zugehörigen Beschreibung spricht sich v. le Coq, auf S. 69 dahin aus, daß beide Röcke des Ritters wenigstens vom Gürtel an offen sein müßten, man sähe das an der Art, wie unten die Schöße seitlich abfallen. Ich glaube, v. le Coq hätte sich viel bestimmter ausdrücken dürfen, als er es tut, denn auf der Abbildung ist der Schlitz auf der rechten Seite ganz deutlich zu erkennen. Er wird von einer gestrichelten Borte eingesäumt. Nehmen wir v. le Coqs Deutung an, so handelt es sich um eine Goldborte, welche sich von der rechten, unteren, äußeren Ecke des vorderen Rockschosses emporzieht und etwa in Höhe des Oberschenkelgelenkes in einer Rundung zum hinteren Rockschoß umbiegt. Links von der aufsteigenden Goldborte wird ein schmaler grüner Streifen sichtbar, der durch eine schräg abwärts steigende, schmale hellbraune Linie vom grünen Gewande der daneben stehenden Frau abgetrennt wird. Diese dünne bräunliche Linie stellt den oberen Rand der Goldborte dar, welche den Schlitz am hinteren Rockschoß einsäumt. Der grüne Streifen davor aber ist nach der Linienführung gewiß der im Schlitz sichtbare Unterstoff des Rückenschosses. Bei diesem Rock geht der Schlitz also nicht vom Gürtel los. Dagegen scheint, nach der Abbildung zu urteilen, dieser Rockschlitz bei dem Gewand des Ritters auf Tafel 6b in einem spitzen Zwickel bis zum Gürtel zu reichen und einen braunen unterlegten Stoff sichtbar werden zu lassen. Doch ist dies Bild recht zerstört.

Nach der Abbildung zu urteilen, scheinen von dem runden Kopf des doch wohl gewölbten Aufsatzes auf dem rechten Rockschoße (v. le Coq vermutet, es möchte eine Tasche sein) drei parallel gezeichnete Linien über den unteren Kreisrand dieses Aufsatzes hinauszuragen.

Bei dem trapezförmigen tiefbraunen Stück auf dem rechten Rockschoß läßt v. le Coq neben einem anderen Erklärungsversuche auch die Frage offen, ob es sich nicht doch vielleicht um einen Besatz des Oberrockes handelt. Soviel ich an der Abbildung sehe, springt dies Trapez nach der linken inneren Ecke zu über den inneren Rand der Goldborten vor. Wenn

nich die Abbildung nicht täuscht, ist auch die Schmalseite dieses Gegenstandes in der Form einer flachrunden Heftel ohne Annähösen sichtbar. Das scheint es mir unwahrscheinlich zu machen, daß es sich um einen Besatz handelt, wir gewännen damit auch die Möglichkeit anzunehmen, daß der rechte Rockschoß genau so ausgesehen habe wie der linke, was am Ende ja das natürlichste ist.

Leider kann ich mich auf dieser linken Schoßhälfte mit v. le Coq Beschreibung nicht ganz zurechtfinden. Er schreibt S. 68: „Dies (d. h. eben jenes Trapez) kanf aber ein Teil des Schmuck des Kleides sein: es scheint sich in ähnlicher Weise, aber in blauer Farbe, auf der anderen Seite des Rocks (unter dem Schnupftuch!) zu wiederholen“. Auf der Abbildung ist auf der linken Schoßhälfte nur ein blauer Fleck zu finden und den hat v. le Coq 7 Zeilen früher schon als die untere Borte des Schnupftuches erklärt, welches vom Akinakes herabhängt.

Soviel ich aus der Abbildung entnehmen kann, lief unter eben jener blauen Borte, die mit drei Reihen weißer Ringel geschmückt ist, ein brauner Querstreifen, der senkrecht parallel Strichelung aufweist. Nach v. le Coq wäre hier also eine goldbeschlagene Borte anzunehmen. Darauf folgt ein grüner Querstreifen, der zur Hälfte verwischt ist, sich aber ursprünglich gewiß bis zur Goldborte am linken Rande des Rockschoßes hinzog. Die wagrechte Strichelung dieser Borte ist in der Höhe der engsten Dolchstelle zu erkennen. Es handelt sich bei dieser Borte um den Saum des linken Rockschlitzes. Unter dem grünen Streifen zieht sich eine abgesetzte goldene Querborte hin, darauf folgt wieder ein breiter grüner Streifen.

Solch blauer Stoff nun, wie er den unteren Rand des Schnupftuches bildet, findet sich noch an den Unterarmen des Ritters und unten am Rock des jüngsten Sohnes. Leider ist auf S. 69 irgend ein Druckfehler übersehen worden¹, wodurch der Satz: „Die Ärmel reichen nur bis zum Ellbogen, von wo an der Unterärmel mit einem engen, blauen, abwechselnd mit Reihen weißer Ringe und schwarzer Tupfen gemustert ist“ unverständlich geworden ist.

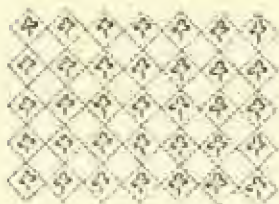
Soweit ich mir nach der Abbildung einen Vers machen kann, scheint es mir, daß der blaue Stoff zunächst einmal mit Reihen runder Löcher durchstanzt wurde. Bei dem Stück am rechten Unterarm könnte man auf der Abbildung vielleicht auch an Sechsecke denken. Die blauen Streifen

¹ Daß es sich um einen Druckfehler handelt, ergibt sich aus Stellen wie S. 71: wenn wir . . . heranzieht; S. 75: letzterer statt letztere; S. 83 fehlt versehentlich vor dem Worte Seite in der Beschreibung der Tafel 18b r. oder l.; S. 84 erinnert die alten an alte Malereien; S. 87: Avalokitesvara.

zwischen den Stanzlöchern tragen weiße Ringe. Dieser so vorbereitete blaue Stoff scheint dann auf einen tiefbraunen Stoff aufgenäht zu sein, man sieht ihn überall durch die Stanzlöcher durchblicken. Beim Unterarmel schießt der braune Stoff über den blauen Besatz nach dem Handgelenk zu vor. Auf den Unterärmeln scheint innerhalb der Stanzlöcher noch ein schwarzbrauner Schmuck auf dem braunen Stoff angebracht zu sein.

Zwischen dem grünen Ärmelaufschlag, wie ihn v. le Coq erwähnt, und dem Ende des dunkelbraunen Stoffes nach dem Handgelenk zu, schiebt sich, besonders deutlich am linken Arm, noch ein schmaler hellbrauner Streifen ein.

S. 69 seiner Beschreibung weist v. le Coq darauf hin, daß das Rautenmuster des Oberrocks mit einem piqueähnlichen Muster verziert ist, nur glaube ich nach der Abbildung nicht recht, daß „nur hier und da einige erhalten“ seien. Mir stellt sich die Sache so dar, daß Reihen leerer Rauten mit Reihen bemusterter nach nebenstehendem Bilde abwechseln:



Weiter spricht v. le Coq auf S. 69 über die „galgenartige Verzierung“ auf der rechten Brust in Höhe des rechten Handgelenkes. v. le Coq meint zweifelnd, es handle sich um einen Schmuck, dessen Bestimmung jedoch noch nicht angegeben werden könne.

Nach der Abbildung nun geht ein Riegel in der Höhe des „galgenförmigen Schmuckes“ um die ganze Brust. In der Mitte der Brust wird dieser Riegel zwar vom Fuß der Lampe verdeckt, aber ebenso wie zwischen dem Lampenfuß und der rechten Hand eine senkrechte parallele Strichelung zu erkennen ist, ist dies in schwächeren, aber deutlichen Linien auf der linken Brust, besonders nach außen hin, zu erkennen. Der Galgen dürfte auch nichts weiter sein als eine solche Strichelung, und wenn v. le Coqs Erklärung schon zutrifft, dürfen wir in diesem Riegel einen goldbelegten Saum erkennen. Es läßt sich nach der Abbildung nicht sagen, ob dieser Riegel etwa mit dazu diente, den Gehrock auf der Brust zu schließen.

Es erübrigt noch, v. le Coqs Beschreibung zuzufügen, daß zwischen dem rechten Arm und der rechten Hüfte ein Tuch bis in die Hüfthöhe niederfällt. Es reicht wohl vom Kopfschmuck aus soweit herab. In der Mitte trägt dies Band einen senkrechten, abgesetzten, wagerecht parallel gestrichelten, also wohl goldenen Streifen. Nach unten zu schließt ein grüner Querstreifen das Tuch ab, dem noch ein brauner Streifen (Franzen?) folgt.

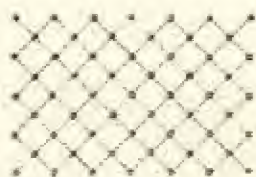
Wie haben wir uns nun den Rock gemacht vorzustellen?

Da der grüne Stoff am rechten Rockschlitz auf der Innenseite des hinteren Rockschoßes zu erkennen ist, möchte ich annehmen, daß der hellbraune Stoff auf den grünen aufgenäht ist, wobei er an mehreren Stellen der Schultern, Brust und Rockschoße aus dem durchbrochenen braunen Stoff hervorsieht.

Ich bin mir nicht sicher, ob die Ärmel dieses Rockes, wie v. le Coq es meint, wirklich nur bis zum Ellbogen gehen. Der erwähnte schmale, hellbraune Streifen, der nach dem Handgelenk zu über dem grünen liegt, scheint mir eher dafür zu sprechen, daß die Ärmel lang waren, über dem Ellbogen ein nach unten offener Behang um den Oberarm lief. Über dem Unterärmel wären dann noch Stulpen aus dunkelbraunem Stoff getragen worden, deren blauen Schmuck wir oben zu beschreiben versucht haben.

Was nun die Gewandung der Rittersfrau angeht, so scheint es mir nach der Abbildung, als wäre auf der rechten Seite eine Verzierung von weißen Ringeln noch zu erkennen. Sie haben folgende Anordnung:

Auf dem Kopfputz ist in der Abbildung rechts und links je ein schmaler, blaugrauer Streifen zu erkennen, sie streben von der Mitte der oberen konkaven Begrenzungslinie an der Stirnseite in die Höhe und reichen bis etwa zum zweiten Drittel des dunklen Mittelteiles. Der linke blaugraue Streifen steht senkrecht über dem linken Auge.



Es scheint mir nach der Abbildung weiter, daß dieser dunkle Mittelteil einen irgendwie geordneten Schmuck von weißen Ringeln trug, die besonders nach der rechten oberen Ecke zu sichtbar werden. Ich halte es deshalb für ziemlich sicher, daß in diesem dunklen Mittelstück die Haube des Kopfschmuckes zu erkennen ist, nicht ein Chignon, wie v. le Coq mit einem Fragezeichen vermutet.

Damit will ich diese Tafel verlassen, um noch einige Bemerkungen zu anderen anzufügen.

Der Vajrapāṇi auf Tafel 10 sitzt, er kniet nicht, wie v. le Coq meint. Das linke Bein steht mit hochgezogenem Knie auf der Fußsohle, das rechte liegt mit seiner äußeren Seite auf dem Teppich, der Unterschenkel ist nach dem Bauche zu eingeschlagen. Siehe Tafel B, Nr. 1, rechte Figur. Knieende Personen werden anders dargestellt, vgl. Tafel 13.

Zu Seite 80 ist zu bemerken, daß im Bilderatlas auf S. 31 das Alter der germanischen Drachensärge etwas anders als hier angegeben wird.

Die Beschreibung der Tafel 20b ist nur vom Originale aus möglich, und es ist zwecklos, von der Abbildung aus neben v. le Coqs Vermutungen andere zu setzen. Es scheint mir, wie wenn auf der Schrifttafel des Bildes unter dem erhaltenen Rest des ersten Schriftzeichens 𑀓 stünde. Auf der Abbildung ist keine Klarheit darüber zu gewinnen, ob die Person im Vordergrund wirklich mit dem Rücken nach dem Beschauer zu sitzt, ob sie nicht auf beiden Knien ruht und dem Beschauer das Gesicht zuwendet. Bei der Figur unter der roten Scheibe — es mag das ein Zufall sein — sieht es aus, als könne man aus den Linien auch die bärtige Gestalt eines Mannes herauslesen, der bis zu den Hüften gezeichnet ist und einen Kopfschmuck trägt. Aber alle diese Vermutungen sind von der Abbildung aus getroffen wertlos.

Wenn ich das treffliche Gemälde richtig verstehe, welches auf Tafel 22 abgebildet ist — mir persönlich scheint es künstlerisch das weitaus bedeutendste unter sämtlichen Werken dieses Bandes zu sein — so steht die tanzende Person auf dem rechten Bein und schwingt das linke im Knie nach rückwärts hoch. Das tanzende Wesen würde dann dem Beschauer den Rücken zudrehen. Dafür spricht auch die Zeichnung der erhobenen linken Hand, die von unten her zugreift, der Daumen wird von der davor liegenden Hand verdeckt. Der Kopf sieht im Profil über die rechte Schulter.

Ob eine solche Stellung, wie v. le Coq angibt, an Tanzposen auf tibetischen Tempelfahnen erinnert, kann ich leider mangels Materials nicht feststellen. Es wäre dankenswert gewesen, v. le Coq hätte die eine oder andere Abbildung beigegeben. Ich kann mit den mir hier in Leipzig zur Verfügung stehenden Mitteln auch nicht feststellen, ob das Blasinstrument des einen Musikanten tibetisch ist.

Auf S. 86 beschreibt v. le Coq eine Schilderei, wie Māra mit seinen Scharen gegen den Bodhisattva ankämpft, der sich zur Gewinnung der höchsten Erleuchtung unter dem Bodhibaume niedergelassen hat. Links vom Bodhibaume bringt nach v. le Coq eine devatā (nīke) ihre Verehrung dar. Das ist nach der Legende so sehr auffällig, daß man sich zunächst fragt, ob Grünwedel das Original nicht falsch durchgepaust hat. Grünwedel meint denn auch (Kultstätten S. 30), diese Figur sei vielleicht eine Tochter Māras. Diese Auffassung hätte von der Legende her alles voraus. Leider ist der Einfarbindruck für die wissenschaftliche Arbeit unzulänglich. Ich möchte aber glauben, daß es doch vielleicht ratsam ist, wenn einer der Berliner Herren das Original an dieser Stelle einmal neu untersucht. Ich halte es nach der Abbildung für möglich, daß Grünwedels Zeichnung die Linien des Originals an dieser Stelle mißverstanden haben

kann. Es kommt mir bei Betrachtung der Grünwedelschen Pause so vor, als paßte der rechte Unterarm nicht eben zur rechten Bauchlinie, wie sie Grünwedel gezeichnet hat, und als stünde diese sowohl wie die Rückenlinie in einigermaßen unmöglicher Stellung auch zum Kopfe. Auf Tafel 23 in v. le Coqs Werk sieht es so aus, als griffe diejenige Bogenlinie, welche Grünwedel als linke Hüftlinie gezeichnet hat, unterhalb der rechten oberen Ecke auf das ausgesägte Bildstück über, welches den springenden Affen trägt. Außerdem sieht es auf der Abbildung aus, wie wenn unter dem linken Ellbogen der fraglichen Figur ein Kopf mit Glotzaugen zu erkennen sei. Die Entscheidung zu treffen ist nur am Original möglich.

Es scheint mir aber, als verdiente die Grünwedelsche Beschreibung noch in einer anderen Einzelheit der v. le Coqs vorgezogen zu werden. Dieser schildert nämlich einen Dämon, der „auf einer Schlange wie auf einer Flöte bläst“, während Grünwedel a. a. O. meint, er zöge sich eine Schlange aus seinem Munde. Nach Textstellen wie Buddhacarita xiii 44 ist Grünwedels Auffassung richtig.

Doch ich fürchte, den Leser schon so über Gebühr in Anspruch genommen zu haben, und doch liegt es mir noch ob, wenigstens rasch mit dem Inhalte des ersten Textteiles bekannt zu machen. Waldschmidt behandelt da die Avadāna- und Jātakadarstellungen in der mittleren Höhle der kleinen Bachschlucht und in der Fußwaschungshöhle zu Qyzil und in der Ritterhöhle zu Kirisch. Dr. Siegling hat die Lesung und Übersetzung einer Aufschrift in Tocharisch B beigegeben. Im Anschluß daran spricht Waldschmidt über den Stil dieser Malereien, und sucht im Verfolg Grünwedelscher Beobachtungen die griechischen, gandharischen und iranischen Bestandteile dieser Malart herauszuschälen. Als wichtigste Aufstellung erscheint mir die, daß in den iranischen Elementen dieser Kunst Formen aus altmesopotamischer Kunst weiterleben. Den Beschluß dieser Waldschmidtschen Arbeit bildet die übersichtliche Behandlung der Avadāna- und Jātakā-Darstellungen in den qyziler Tonnengewölben.

Es kann keine Frage sein, daß Waldschmidt in einer ganzen Anzahl von Fällen über Grünwedel in der Deutung der Malereien hinauskommt. Die Arbeit ist gediegen.

Offene Fragen bleiben hier besser der Einzeluntersuchung vorbehalten, ich will hier nur ein paar kurze Bemerkungen anfügen.

Auf S. 15 spricht Waldschmidt über eine Malerei aus der Höhle mit dem Musikerfries, wo dem Bodhisattva die Augen ausgestochen werden, während er auf einem Teppich kniet, in dessen inneren Ecken sich vier Lichter und auf dessen Saummitten sich vier abgeschnittene Tierköpfe

befinden. Waldschmidt teilt mit, daß Charpentier im Bulletin of the School of Oriental Studies, London, dies Bilderwerk mit einer anderen Darstellung zusammengebracht habe, die als Schilderung des Šivijātaka aufgefaßt wird.

Das bedarf wohl einer kleinen geschichtlichen Berichtigung. Beide Darstellungen, es handelt sich um die Grünwedelschen Abbildungen Fig. 127 und 131, sind zuerst von Grünwedel, Kultstätten S. 68 zusammengestellt worden. Für die zweite Darstellung hatte Waldschmidt Grünwedels Deutung zunächst übernommen (Gandhara, S. 68). Der erste, der diese Deutung ablehnt, ist v. le Coq, s. Land und Leute in Ostturkistan, S. 70. Man vergleiche übrigens zu Grünwedels Fig. 131 die Abbildung 293 in seinen Kultstätten.

Für mich ist es auffällig, daß sich unter diesen vielen Bildern, auf denen einem Mann die Augen ausgestochen werden, nirgends die ebenso rührende wie berühmte Geschichte von Kunāla findet. Ob sie vielleicht auf den Nrn. 1 und 2 der Bilder aus der Fußwaschungshöhle dargestellt ist? Vgl. Divy. 411, aber auch Waldschmidt, S. 39, Spalte 2, Zeile 33. Leider entbehrt die Wiedergabe der Farben, so daß sie nicht ganz deutlich wirkt.

Es sei im Anschluß daran gestattet, eine kurze Bemerkung zur Abbildung 123 oder eigentlich zur Erklärung Grünwedels (Kultstätten S. 70) zu machen. Grünwedel meint nach der Abbildung, Schmidt müsse den mongolischen Text sicher falsch übersetzt haben. Das trifft nicht zu, der Text, wie ihn Schmidt S. xxi, Z. 6f. abdruckt, ist deutsch richtig wiedergegeben, der Pekinger Druck stimmt mit Schmidts Ausgabe überein.

Friedrich Weller.

A. v. LE COQ, *Von Land und Leuten in Ostturkistan*. Die vierte deutsche Turfanexpedition (mit 48 Tafeln u. 36 Abbildungen im Texte). J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1928. Preis RM. 10.—.

Viel mehr, als es sonst in archäologischen Reiseberichten der Fall zu sein pflegt, spricht v. le Coqs Buch „Von Land und Leuten in Ostturkistan“ von Mensch zu Mensch. In ungemein lebendiger Darstellung werden wir hier mit den persönlichen Erfahrungen und der allgemeinen Geschichte der vierten deutschen Turfanexpedition bekannt gemacht, die sich vom März 1913 an über zwölf Monate erstreckte.

Die Reise führte über Taschkent und den Terek-Paß nach Kaschgar. Von da wenden sich die Reisenden nach Maralbaschi und weiter nach Tumschuk, wo eine vorläufige Grabung vorgenommen wird. Rasch treibt

die Sorge, andere Bildwerke zu retten, v. le Coq weiter nach Osten. In Kyzil wird das erste feste Lager für die Arbeit aufgeschlagen. Das Buch berichtet ausführlicher über Grabungen im Rotkuppeltempel, dem Tempel mit den ringtragenden Tauben, in der Höhle der sechzehn Schwertträger, dem Tempel mit dem Musikerfries, im sogenannten Kloster, in der Hippokampen- und der Mayahöhle. Während v. le Coqs treuer Helfer Bartus hier die Bilder ausschneidet, reist v. le Coq weiter nach Kutscha, und führt die Grabungen in Kirisch, Atschigh Iläk, Sim-Sim, Kum-Aryk durch. Nach mehrfachen Ritten hin und her wendet sich die Expedition von hier wieder heimwärts über Kutscha, und auf dem Rückwege werden die Arbeiten in Kumtura und Tumschuk durchgeführt.

In einem Schlußwort faßt v. le Coq die kulturgeschichtlichen Ergebnisse der Expeditionen zusammen und belegt seine Ausführungen durch Einzelbetrachtungen als über die Ganymedesgruppe, die Tempelwächter, die Nikefiguren, das Füllhorn, den koreanischen Hund, den Tierkopfhelm, die Räucherlampe, Kleidung und Waffen. Den Beschluß bildet die Behandlung des „Drachensarges“.

Schließlich ist dem Buche noch ein Anhang beigegeben, in dem A. v. Falke die Filzteppiche beschreibt, welche v. le Coq aus Kutscha mitgebracht hat.

Viel mehr Raum, als es nach dieser notgedrungen dünnen und äußerlichen Aufzählung erscheinen muß, nehmen volkskundliche Nachrichten über die heutige Bevölkerung des Landes ein. Die Schilderungen sind gleichermaßen vielseitig und liebevoll. Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß auch derjenige das Buch mit Nutzen lesen wird, der sich für die Ereignisse des letzten Vorkriegsjahres interessiert.

Wenn das Buch einen Wunsch offen läßt, so ist es der, daß solchen Reisebüchern ein guter Sachindex beigegeben werde. Der wird eine spätere Benutzung ungemein erleichtern.

Friedrich Weller.

TAUSEND BUDDHANAMEN DES BHADRAKALPA. Nach einer fünfsprachigen Polyglotte herausgegeben von Friedrich Weller. — Leipzig, Asia Major, 1928. XXV, 268 S. 8°.

In diesem Buche hat F. Weller einen neuen und wertvollen Beitrag zur Lexikographie des Nördlichen Buddhismus gegeben. Wie wichtig diese Glossare sind, wird jeder bald erfahren, der sich mit den chinesischen oder tibetischen Texten beschäftigt. Ganz besonders erwünscht sind für die wissenschaftliche Bearbeitung buddhistischer Schriften chinesisch-indische

und tibetisch-indische Entsprechungen, während dem mongolischen und mandschurischen Sprachschatz eine mehr sekundäre Bedeutung zukommt, die unter Umständen allerdings sehr nützlich werden kann.

Bei der Polyglotte der Tausend Buddhanamen arbeitet Weller mit vollem Recht auf das lexikographische Ergebnis hin, und ganz besonders das chinesische und tibetische Glossar wird dem mit großem Fleiße und vielseitigen Sprachkenntnissen durchgearbeiteten Werke einen bleibenden Wert sichern. Dieses Endergebnis sowie die zum Verständnis der gegenseitigen Entsprechungen notwendige philologische Kleinarbeit haben den Herausgeber derartig interessiert, daß er es ganz unterlassen hat, über den Text selbst und seine literarische Bedeutung einige einleitende Worte zu sagen. Ich habe erst aus dem Prospekt erfahren, daß es sich um einen Pekinger Druck handelt. Die Einleitung des Herausgebers führt uns gleich mitten hinein in die Textkritik, und erst nach einigem Studium erfährt der Leser, was es zum Beispiel mit den Seite II erwähnten Listen a b c des tibetischen Bhadrakalpikāsūtra für eine Bewandnis hat. Bei dieser Gelegenheit möchte ich bemerken, daß ich die Form des Titels nicht für einwandfrei halte. Es wäre eher *Bhadrakalpikasūtra* (analog etwa *Daśabhūmikasūtra*) zu erwarten. Gern möchte man auch wissen, wie der zugrunde gelegte Druck in Wirklichkeit aussieht. Für die Wiederherstellung oft mangelhaft überlieferter Sanskritausdrücke wäre es wesentlich, zu erfahren, in welcher Form das Indische geschrieben ist, zumal diese Wörter von Weller sicherlich nicht in der Orthographie der Vorlage angegeben werden.

Der Text selbst bietet eine große Reihe von Schwierigkeiten. Die einzelnen Namen entsprechen sich in den mongolischen, chinesischen, indischen, tibetischen und mandschurischen Listen sehr häufig nicht. Der Herausgeber ist auf diese für die Rekonstruktion der ursprünglichen Vorlagen des Textes bedeutsamen Unstimmigkeiten ausführlich eingegangen und hat im Text selbst versucht, die wirklichen Entsprechungen zu erschließen. Daß trotzdem viele Schwierigkeiten bestehen bleiben, ist nicht anders zu erwarten. So kann *ośadhi* (16) kein Name für Buddha sein, sondern muß noch einen Zusatz haben, der dem chinesischen *hsiu* entspricht. Sollte 22 *Yüeh-shih* wirklich Sanskrit *candra* sein? Eher ist an *candra-vamśa* (dessen Geschlecht das des Mondes ist) zu denken, gemäß der indischen Anschauung, daß Fürsten sich teils von der Sonne, teils vom Monde herleiten. Auch *āra* (35) scheint mir in dieser Form nicht als Buddhaname möglich zu sein, ebensowenig *druma* (83), wo das Chinesische auf einen Ausdruck wie *gukadruma* deutet. Dasselbe gilt von *mati* (87), das als Name unmöglich ist und nach dem Chinesischen *yu-i* etwa *matimat*

lauten müßte. Entsprechend ist 689 Chinesisch *shang-chi* (vgl. 851) eher Sanskrit *uttamasiddhi* (Bahuvrihi-Kompositum), während *siddhi* allein unwahrscheinlich ist. 714 muß es im Sanskrit *gunasampad* lauten, da es *gunasampada* nicht gibt. Chinesisch *pu-l'ui-mo* (830) kann nicht Sanskrit *adina* wiedergeben. Solche und ähnliche Unstimmigkeiten und manche dem Sinn nach bedenkliche Sanskritwörter weisen auf die schlechte Überlieferung und vielfach wohl verständnislose Anführung indischer Namen (vergleiche etwa 814 *puspadanta* statt *puspadatta*, 788 *subhadra* statt *subaktra*, 750 *punyabahu* statt *punyabala* usw.) hin, während der chinesische Teil einen viel vertrauenswürdigeren Eindruck macht.

Der Herausgeber hat das Möglichste getan, um zwischen den vielen Unstimmigkeiten des Textes eine Harmonie herzustellen. Für die Herausarbeitung der Wortverzeichnisse fallen die einzelnen Textschwierigkeiten kaum sehr ins Gewicht, und so haben wir denn in diesem neuen Material mancherlei Ergänzungen zu Rosenbergs Vocabulary. Für die Anfänge eines Tibetisch-Sanskrit-Wörterbuches dürfen wir uns durch eine lexikographische Verarbeitung der tibetischen Übertragung des Buddhacarita den größten Nutzen versprechen. Durch die Übersetzung eines Teiles der tibetischen Version hat Weller diese wichtige Aufgabe der Lösung schon ein beträchtliches Stück näher gebracht.

Joh. Nobel.

ANANDA K. COOMARASVAMY, *Geschichte der indischen und indochinesischen Kunst*. Aus dem Englischen übertragen von Hermann Götz. Mit 400 Abbildungen auf 128 Tafeln. Leipzig, Karl W. Hierseemann, 1927. Preis geb. RM. 50.—.

Das vorliegende Werk behandelt die Geschichte arischer Kunstübung in Indien, in den hinterindischen und indonesischen Kolonialgebieten sowie in den geistigen Dependenzien Indiens: Nepal, Tibet, Turkistan, selbst Ostasien wird als Ausstrahlungsgebiet indisch arischer Kunst mit in die Betrachtung einbezogen. Die muhammedanische Kunst ist grundsätzlich nicht mit behandelt. Die Darstellung fußt auf gründlicher Stoffkenntnis, alle Zweige der Kunstübung sind berücksichtigt worden. Die Ausführungen sind durch die Nachweise überall für die Nachprüfung offen. Alle Einwände ändern nichts daran, daß in diesem Buche der erste große Versuch vorliegt, in deutscher Sprache ein umfassendes Handbuch arisch-indischer Kunst vorzulegen, und, soweit das heute menschenmöglich ist, ist dieser Versuch geglückt.

Friedrich Weller.

DJIN PING MEH. Aus dem chinesischen Urtext übersetzt von Otto Kibat. Engelhard-Reyher Verlag, Gotha 1928.

Wenn sich heute ein schöngeistiger Verlag entschließt, ein Werk der chinesischen Erzählliteratur in europäischer Übertragung dem breiteren Lesepublikum zugänglich zu machen, so sind einer solchen Übertragung von vornherein gewisse Zugeständnisse einzuräumen. Der betreffende Verlag als zahlender Unternehmer muß auf Marktgängigkeit, Rentabilität sehen, er darf mit Recht beanspruchen, daß die von ihm besorgte Ausgabe ein gefälliges, unserm westlichen Geschmack entsprechendes Gepräge trage. Daraus ergibt sich für den Übersetzer der Zwang zu einer mitunter freien Behandlung des Originals. Unsere durch Unterhaltung jeder Art verwöhnte Zeit hat für manche epische Breiten, behagliche Weitschweifigkeiten und Wiederholungen, wie sie sich im älteren chinesischen Roman häufig finden, kein rechtes Verständnis, da werden Kürzungen, Straffungen bisweilen nicht zu vermeiden, im Gegenteil zu empfehlen sein. Auch unter den vielfach eingestreuten Gedichten und Essays finden sich manche schwächere Texte, die unbeschadet des Gesamteindrucks getrost weggelassen werden können. Umgekehrt kann bisweilen an Stellen, die infolge allzu knapper, bloß andeutender Sprache bei wörtlicher Übersetzung unverständlich bleiben würden, durch geschickte Erweiterung der europäischen Textfassung ein Kommentar erspart werden. Denn die Belastung eines der Unterhaltung dienenden Buches mit zahlreichen Anmerkungen ist immer eine mißliche Sache. Das Ideale wäre wohl, wenn in einem Falle, wo es sich wie beim Kin ping meh um ein bedeutsames Literaturdenkmal handelt, gleichzeitig neben der Publikumsausgabe noch eine für die sinologischen Fachkreise bestimmte philologisch genaue wortwörtliche Übertragung besorgt würde. Allein wo sind die für einen solchen Zweck erforderlichen Fonds? Wo ist der Millionär unter den Sinologen, der sich den Luxus einer solchen unrentablen Arbeit leisten kann?

Die Kunst und Aufgabe der guten literarischen Übertragung besteht darin, bei aller Freiheit im Ausdruck den eigentümlichen Charakter des Originals zu wahren und auf keinen Fall Wesentliches zu verwischen oder gar durch sinnwidrige Wiedergabe zu entstellen. Ich habe das zweite Kapitel der Kibat'schen Arbeit — sie bringt ungekürzt die ersten zehn Kapitel des im ganzen hundert Kapitel umfassenden Kin ping meh — Zeichen für Zeichen mit dem Originaltext verglichen und dabei in diesem einen Kapitel über hundert offensichtliche Übersetzungsfehler festgestellt. Als Beispiele führe ich an:

1. 都關分子來, 與武松入情.

- Kibat S. 59: „Diese (die Nachbarn) beeilten sich wiederum, Wuh Sung auch ihre Freundschaft zu zeigen“. —
 richtig: „Sie alle (die Nachbarn) subskribierten (zu einem Festessen) und schlossen mit Wu Sung Freundschaft“.
2. 脫了身上鷄哥綠紵絲襖襖.
 Kibat S. 62: „entledigte sich seines papageigrünen, bequemen, seidengefütterten Pelzes (!)“
 richtig: „zog seinen papageigrünen wattierten Drillich- (grobe Faser) Rock aus“.
3. 武松也知了八九分自己,只把頭來低了,却不來兜攪.
 Kibat S. 64: „Wuh Sung hatte sie rasch durchschaut, heftete seine Blicke nur noch auf den Boden und schickte sich nicht im geringsten an, sie in seine Arme zu schließen“.
 richtig: „Wu Sung war (trotz reichlichem Weingenuß) noch fast völlig nüchtern, hielt den Kopf zu Boden gesenkt und verschmähte es, einen verbotenen Gewinn zu heimsen“
4. 冤家.
 Kibat S. 68: „saubere Buhle“.
 richtig: „Feind, gehässiger Kerl“.
5. 常言表壯不如裡壯.
 Kibat S. 71: „Ein Sprichwort sagt: Das Hemd ist einem näher als der Rock“.
 richtig: „Ein Sprichwort sagt: äußere Stärke taugt nicht so viel wie innere Stärke“ oder freier „Schlicht und solid taugt mehr als außen Schein drin leer“.
6. 我不是那膿血搗不出來漿.
 Kibat S. 72: „Ich bin doch kein schleimiger Blutauswurf, kein unreifes Amphibienei!“ (!).
 richtig: „Ich bin doch keine weiche Kröte, die in blutigen Eiter-schleim geraten ist und sich nicht heraushelfen kann!“
7. 次日領了知縣禮物金銀駝揀,討了脚程起身上路往東京去了.
 Kibat S. 73: „Am andern Tage holte er von dem Landrat die Geschenke ab sowie eine Kamellast an Gold und Silber und trat nach Empfang des Wegzehrungsgeldes den Fußmarsch nach der Reichshauptstadt an.“
 richtig: „Am andern Tage nahm Wu Sung vom Kreisvorsteher eine Kamellast Gold- und Silbergeschenke in Empfang,

ließ sich die genaue Reiseroute aushändigen und machte sich auf den Marsch nach der östlichen Hauptstadt“.

8. Das öfter vorkommende 東京 giebt Kibat einfach mit „Reichshauptstadt“ wieder. — Er übersieht, daß es zur Sung-Zeit zwei Reichshauptstädte gab, eine östliche (Piān liang oder Kai fong fu) und eine westliche (Lin an oder Hang tschou fu).

9. 白駒過隙日月如梭.

Kibat S. 75: „Tage und Monde jagten inzwischen dahin wie ein rasender Schimmel, den man von einer Türritze aus beobachtet, oder wie das dahinsausende Weberschiffchen“.

richtig: „Flüchtig wie ein Schimmelfohlen, wenn es über den Graben setzt, wie ein Weberschiffchen flitzen Tage und Monde dahin“.

10. 二八佳人.

Kibat S. 10: „die sechzehn Schönen“;

richtig: „eine junge (zweimal acht = sechzehnjährige) Schöne“.

Verunglückt erscheint mir durchweg bei Kibat die Behandlung des Essays. Der chinesische Essay 詞 ist rythmische Prosa und charakterisiert sich durch seine gedrungene, impressionistisch andeutende Sprechweise, die sich aber in der europäischen Übertragung sehr wohl wiedergeben läßt. Indem Kibat den Essay genau wie ein Gedicht 詩 behandelt und seine freie Sprache in gleichmäßiges Versmaß und mitunter recht gesuchte und banale Reime zwingt, zerstört er den eigentümlichen Reiz des Essays. Im ganzen scheint mir Kibat das Zeug zu haben, brauchbare Übersetzungsarbeit zu leisten. Er sollte aber — den guten Rat möge er nicht verübeln — zunächst ein paar Semester wissenschaftlichen Lehrbetrieb in einem unserer sinologischen Universitätsinstitute nicht verschmähen und seine Eignung durch ein sinologisches Gesellenstück dartun. Als dann dürften seine Arbeiten ungleich höherem Vertrauen begegnen als das zurzeit der Fall sein kann, wenn sie auch schon jetzt hoch über den sog. „Nachdichtungen“ eines Ehrenstein, Klabund, Rudelsberger usw. rangieren. Warum hat sich Kibat als erste Aufgabe ausgerechnet ein Werk von der monumentalen Größe des Kin ping meh ausgesucht? Was würde man sagen, wenn ein Architekt, der noch nicht einmal eine bescheidene Einfamilienvilla gebaut hat, sich sogleich an ein Turmhaus wagen wollte?

Franz Kuhn

Aus der Schriftleitung der Zeitschrift „Asia Major“
ist Herr Privatdozent Dr. F. M. Trautz,
deutscher Leiter des Japan-Instituts, ausgetreten.



Ostasiatische Zeitschrift

Im Auftrage der Gesellschaft für ostasiatische Kunst
herausgegeben von

Otto Kummel William Cohn
Ferdinand Lessing

Neue Folge 5. Jahrgang. Der ganzen Reihe 15. Jahrgang. 1929.
Erscheint zweimonatlich. Preis des Jahrgangs M 36.—

Die Ostasiatische Zeitschrift erscheint vom neuen Jahrgang zweimonatlich. Sie ist die älteste bestehende Fachzeitschrift zur wissenschaftlichen Erforschung der Kultur Ostasiens, und sie ist überhaupt die erste Zeitschrift in Europa und Amerika, die die Erforschung der Kunst Ostasiens ernstlich in Angriff nahm. Von Anfang an war es ihr Bestreben, wirklich Bausteine für eine Wissenschaft des Ostens herbeizutragen und sich von allem Feuilletonistischen fernzuhalten.

AUS DEM INHALT

der ersten beiden Hefte des neuen Jahrgangs:

- HEFT 1, Aufsätze: M. Wegner, Eine chinesische Maitreya-Gruppe vom Jahre 529. Mit 3 Tafeln. — O. Kummel, Zur Geschichte der japanischen Plastik. Mit 2 Tafeln. — L. Reidemeister, Über einige typische chinesische Fälschungen. Mit 1 Tafel. — A. v. Le Coq, Teppiche der Kara-Kirghisen. Mit 1 Tafel. Besprechungen: Fünf indische Kunstgeschichten (W. Cohn). — Dahlmann, Indische Fahrten (E. Boerschmann). — Sarre, Die Keramik von Samarra (O. Kummel). — Gundert, Der Schintoismus (A. Chanoch).
- HEFT 2, Aufsätze: O. Kummel, Wilhelm v. Bode. Mit 1 Tafel. — F. Ayscough, Phantasmagoria. With 2 Plates. — J. G. Anderson, Prähistorische Kulturbeziehungen zwischen Nordchina und dem näheren Orient. Mit 1 Tafel. — W. Cohn, Chinesische Malerei im Lichte der Akademie-Ausstellung und neuerer Publikationen. — A. Waley, Stübs Kōkan (1737—1818). With 1 Plate. — Besprechungen: Castellani, La Regola Celeste die Lao-tse (A. Forke). — Mayo, Mutter Indien (W. Cohn). — v. Salzmänn, Zeitgenosse Fo (W. Cohn). — Nioradz, Der Schamanismus (F. Lessing). — Bossert, Geschichte des Kunstgewerbes (W. Cohn). — Worringer, Griechentum und Gothik (W. Cohn). — Molisch, Im Lande der aufgehenden Sonne (E. Ulmer). — Meißner, Tanabata (A. Chanoch). — Nachod, Bibliographie von Japan (O. Kummel).

Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10, Genthiner Str. 38

DER TEEKULT IN JAPAN

VON ANNA BERLINER

Kapitel I

EINLEITUNG

Will man ein fremdes Volk kennen lernen, so muß man vor allen Dingen mitmachen, was es tut. Je genauer man das nachmacht, was um einen herum geschieht, um so besser wird man sich in das Seelische hineinleben. Schon nach kurzem Aufenthalt in Japan war mir klar, daß ich sitzen mußte wie die Japaner und mich beim Sprechen verbeugen mußte wie sie, wollte ich ein wenig in ihre Sprache eindringen. Erst bei meinem zweiten Aufenthalt in Japan, nach langjähriger Abwesenheit, sah ich einen Weg, die japanischen Bewegungen besser zu erlernen, als es durch einfaches Nachahmen möglich war. Das war der Unterricht in der Teezeremonie. Hier lernte man gehen, sitzen, aufstehen, niedersitzen; hier lernte man, wie ein Gerät gehalten, wie die Hand bewegt, der Kopf geneigt wird. Hier war eine Möglichkeit, den Japaner in allen großen Bewegungen des Körpers, vielleicht auch in der Mimik nachzumachen. Das mußte ein guter Weg zum seelischen Verständnis des Japaners sein. Es ist schwer, abzumessen, wie weit man in das Seelenleben eines fremden Volkes eingedrungen ist; aber daß mein Weg der richtige war, merkte ich bald daran, daß ich in viel stärkerer Weise als früher beim Zusammensein mit Japanern zu ihnen gehörte.

Als ich den ersten Unterricht nahm, wußte ich nichts von dem gewaltigen System des Teekultes. Ich glaubte, etwas begonnen zu haben, das sich in absehbarer Zeit meistern ließ. Je mehr ich mich damit beschäftigte, um so mehr erstaunte ich über das riesige Gebäude, das sich vor mir auftat. Es fesselte mich immer mehr als ein völkerpsychologisches Phänomen, das seiner selbst wegen wert ist, erforscht und festgehalten zu werden.

Nicht um das Trinken des täglichen Getränkes Tee handelt es sich beim Teekult; der zeremonielle Tee wird meist vom Liebhaber des Kultes gleichgesinnten Freunden angeboten. Um alles zu beherrschen, was zum Teekult gehört, gebraucht der Jünger ungefähr zehn Jahre. Im allgemeinen begnügt sich der Japaner jedoch damit, nur die Anfangsgründe kennen zu lernen. Die Kenntnis der einfacheren Zeremonien ist sehr verbreitet und geht weit über den Kreis der sogenannten gebildeten Schichten ins Volk hinein. Heute lernen hauptsächlich junge Mädchen die Teezeremonie. Es gibt aber auch immer noch junge Männer, die sich damit beschäftigen. Der Teeunterricht gehört zum regelmäßigen Schulunterricht der mittleren Mädchenschulen. Besitzt eine Schule weder Küche für den Haushaltsunterricht noch Teezimmer für den Teekult, so hält man das Teezimmer für das wichtigere Bedürfnis. Im großen und ganzen ist der Teeunterricht heute nur eine Art Anstandslehre. Es gibt wenige Schüler, die um die alte Bedeutung des Teekultes wissen und Unterricht nehmen, um in den Geist des Tees einzudringen. Als Japan sich nach der Restauration allem Fremden zuwandte und das Einheimische vernachlässigte, da trat auch der Teeunterricht zurück. Heute, wo Japan trotz aller fremdländischen Zivilisation versucht, sich auf seine eigene Kultur zu besinnen, wird auch der Teeunterricht wieder mehr gepflegt. Dennoch sieht der europäisch gebildete Japaner im allgemeinen mit Herablassung auf den Teekult. Es gibt nur wenige Japaner, die weit genug in europäisches Geistesleben eingedrungen sind, um von hier aus zu einer neuen Schätzung des Teekultes zu kommen. So liegt die Gefahr nahe, daß trotz Japans Selbstbesinnung Wissen und Verständnis des Teekultes ganz verloren gehen.

Ich habe über drei Jahre lang Unterricht im Teekult gehabt, und zwar wurde ich in der Schule unterrichtet, die man als Omote Senge (s. Kap. XXV) bezeichnet. Genau läßt sich die Dauer nicht angeben, da der Unterricht durch das Erdbeben in Tōkyō und durch eine Europareise unterbrochen wurde. Im allgemeinen habe ich wöchentlich eine Stunde genommen. Nur im letzten Vierteljahr bin ich meist zweimal in der Woche zum Teeunterricht gegangen. Obwohl nur eine Stunde vereinbart war, zog sich der Unterricht meist über zwei

Stunden hinaus. Bisweilen waren mehrere Schüler, resp. Schülerinnen zugegen, bisweilen war ich allein beim Unterricht. Da ich mit meiner ersten Lehrerin nicht zufrieden war, hatte ich gleich am Anfang gewechselt und war so glücklich, zu einer sehr guten Lehrerin, der Schülerin einer berühmten Teemeisterin, zu kommen. Dieser Unterricht bildet die Grundlage meines Buches. Noch während des Unterrichtes benutzte ich das von meiner Lehrerin empfohlene Buch *Fujin Hōten*, Band IV¹. Während der Niederschrift habe ich noch folgende japanische Bücher zum Nachschlagen verwertet: *Chashiki Kagetsu Shū* (4 Bände)², *Chadō Hōkan* (6 Bände)³, *Chaseki Shūchinpō*⁴, *Chadō to Kōdō*⁵ und *Chashitsu to Chaniwa*⁶. Ausgiebigen Gebrauch habe ich von Aufzeichnungen gemacht, die ich beim Abschluß meines Unterrichtes von der Lehrerin erhielt. Mein Buch ist jedoch durchaus nicht eine Bearbeitung der großen japanischen Literatur über den Teekult. Es baut sich ganz auf dem auf, was ich in Japan gesehen und gelernt habe. Die japanische Literatur ist nur zum Verifizieren und Abrunden benutzt und als Grundlage für das Verzeichnis chinesischer Zeichen aller technischen Ausdrücke des Teekultes (s. 4. Teil). In der Darstellung habe ich mich vom japanischen Unterricht und vom japanischen Übungsbuch freigemacht und eine mehr systematische Form gewählt.

Es gibt eine ganze Anzahl kurzer Artikel über die Teezeremonie, die in populären Zeitschriften verstreut sind. Ernst zu nehmen sind dagegen die Arbeiten: Dr. Funk, *Über die japanischen Teegesellschaften Cha No Yu*⁷; W. Harding Smith, *The Cha-no-yu or Tea Ceremony*⁸; Brinkley, Captain F., *Japan, Its History, Arts and Literature*⁹; Basil Hall Cham-

1 婦人寶典(卷四)吉川弘文堂明治四十一年版.

2 茶式花月集(一藥齋藏板)栗田東乎.天保八年版.

3 茶道寶鑑(宮崎幸齋編)だるまや書店大正八年版.

4 茶席袖珍寶松山堂書店.

5 茶道と香道(水原翠香著)博文館.大正十三年版.

6 茶室と茶庭(保岡勝也)鈴大書店昭和三年四月.

7 Mitt. OAG (= Ges. f. Natur- u. Völkerk. Ostas.) 6. Heft, 1874, S. 41—45.

8 Transactions and Proc. of the Jap. Society, London, vol. V, 1898 bis 1901, S. 42—72.

9 Band II, S. 246—275.

berlain, *Things Japanese*¹; Okakuro, Kakuzo, *The Book of Tea*². Erwähnt sei, daß der Artikel von Smith sehr gute Abbildungen enthält. In diesem Zusammenhang muß auch auf Dixon, I. M., *Japanese Etiquette*³, verwiesen werden, das einige Diagramme bringt, und auf die Abbildungen bei Münsterberg⁴.

Technische Einzelheiten finden sich, soweit mir bekannt ist, nur in dem Buch von Ida Trotzig⁵. Dieses sehr anschauliche Buch mit vielen ausgezeichneten Abbildungen bietet eine hübsche Einführung in die Teezeremonie. Frau Trotzig hat an vielen Teezeremonien teilgenommen, hat viel beobachtet und viel zu sehen bekommen. Zudem hat sie das Glück gehabt, durch eine Japanerin, die im Teekult bewandert war, in den Inhalt alter in Privatbesitz befindlicher Handschriften eingeführt zu werden.

Wo ich europäische Literatur benutzt habe, ist dies besonders erwähnt. Dagegen war es nicht möglich, im einzelnen anzuführen, was ich alten Katalogen japanischer Kunstgeräte entnommen habe. Solche Kataloge werden wie bei uns gelegentlich des Verkaufs von Sammlungen angefertigt. Man kann sie später im Antiquariat billig erstehen. Sie enthalten meist gute Abbildungen und viel Wissenswertes über Formen und Herkunft der Teegeräte. Manche Auskunft verdanke ich auch den freundlichen Besitzern von Antiquitätshandlungen, die mir gern kostbare Teegeräte gezeigt haben, wohl auch, aus Freude über mein Interesse, mir den Tee in einer schönen Schale bereiteten.

Die meisten der berühmten Teestätten Japans habe ich besucht, und überall hat man mir gern Auskunft gegeben und mir die historischen Stellen gezeigt, an denen Fremde sonst vorübergeführt werden. Wieviel von Japans besonderer Schönheit gerade diese Stätten enthüllen, sei nur nebenbei bemerkt.

Ich bin mir wohl bewußt, daß trotz all dieser Quellen mein Buch nur ein Versuch zu einer systematischen Erfassung sein kann. Einmal ist die Lehrzeit in Japan zu kurz gewesen, so daß ich die höchsten Zeremonien nicht mehr erlernen konnte.

1 1905, *Tea Ceremonies*, S. 455—460.

2 1919. Die deutsche Ausgabe, das bekannte Buch vom Tee, erschien im Inselverlag.

3 Transactions As. Society XIII, 1885, S. 1—22.

4 *Kunstgeschichte* II, S. 75—77.

5 *Cha-No-Yu Japanernas Teeceremoni*, Stockholm 1911.

Dann ist auch die Menge der Vorschriften, die das Teesystem enthält, so groß, daß sich bei der ersten systematischen Darstellung kleine Fehler und Lücken nicht ganz vermeiden lassen. Zudem greift der Teekult sehr weit in das ganze japanische Leben ein, und heute ist es noch nicht möglich, all diese verschiedenen Gebiete gleichzeitig zu verstehen. Denn, wo immer man bei japanischen Dingen nach spezifischer Auskunft sucht, da versagt — mit wenigen Ausnahmen — die europäische Literatur. Jeder aber, der sich mit japanischer Sprache beschäftigt hat, wird zugeben, daß es unendlich mühsam ist, sich nicht nur in die japanischen Quellen des eigenen Problemkreises sondern auch in die der Nachbargebiete einzuleben.

Eine besondere Schwierigkeit liegt im Gegenstand der Darstellung selber. Es handelt sich meist darum, Bewegungen zu beschreiben. Nicht auf das, was die Bewegung bezweckt, kommt es an, sondern auf das Wie der Bewegung. Dafür ist die Sprache ein schlechtes Werkzeug. Ein wenig anschaulicher als die unsrige ist die japanische Sprache. Gleichsam an eine primitive Sprache erinnernd, zerlegt sie den Vorgang in seine einzelnen Phasen. Bewußt habe ich mich deshalb oft an die wörtliche Übertragung einer japanischen Vorschrift geklammert und statt, wie im Deutschen üblich zu schreiben: „Man trägt die Teeschale hinaus“, so gesagt: „Man faßt sie, hebt sie hoch und so weiter“.

In einer systematischen Darstellung müssen all die vielen kleinen Vorschriften über das Tun und Lassen einen Platz finden, wie unwichtig und nebensächlich sie auch erscheinen mögen. Zum vollen Verständnis des Teesystems genügt es nicht, von der Menge und Ausführlichkeit der Bestimmungen zu sprechen. Sie müssen einzeln erwähnt und geschildert werden. Nur so wird es möglich sein, zu zeigen, was der Teekult ist, und was er bedeutet.

Die japanischen Namen sind in der Transkription der Romajikwai gegeben. Die Vokale werden wie im Deutschen, die Konsonanten wie im Englischen ausgesprochen. „ei“ ist als geschlossenes *e* mit *i*-Nachschlag zu sprechen.

Alle persönlichen Namen sind in japanischer Art angeführt, so daß also der Familienname dem Eigennamen vorangeht.

I. Teil

DIE MATERIELLE GRUNDLAGE

Kapitel II

GERÄTE FÜR HAKOBIDATE

In den Bereich der Teezeremonie fällt eine so große Anzahl von Geräten, daß es sich zweckmäßig erweist, am Anfang nur einen Abschnitt daraus zu betrachten. Es seien deshalb zunächst nur die Geräte angeführt, die nötig sind, den Tee in der einfachsten zeremoniellen Art anzubieten. Man nennt diese Form Hakobidate und deutet mit dem Namen an, daß die Geräte herein- und hinausgetragen werden. Es gibt dabei keine Hilfsgeräte, auf denen Teeschale, Löffel, Teebüchse und andere Dinge aufgestellt werden; sie müssen auf dem mit Matten bedeckten Fußboden Platz finden.

1. Chawan. (Tafel 1) Das ist die Teeschale, der Mittelpunkt der ganzen Handlung, das Gerät, an das sich die stärkste Gefühlsbetonung knüpft. Sie nimmt in der japanischen Kunstliteratur einen so großen Raum ein, daß auf ihre ästhetische Bedeutung hier nur kurz eingegangen und auch über ihre technischen Eigenschaften nur das Wichtigste erwähnt werden soll.

Die Chawan ist eine irdene Schale ohne Henkel. Sie ist so geformt, daß sie sich in die tragende Hand einschmiegt und gleichzeitig die andere Hand zum Anlegen auffordert. Ihr Reiz liegt gerade in dieser starken Anschmiegsamkeit und ihren deutlich sprechenden Aufforderungscharakteren. Wer einmal mit ihr vertraut ist, bringt es kaum fertig, sie nicht auf die Hand zu heben und von allen Seiten zu betrachten. Sie verlangt liebevolle Behandlung und erhält diese in so starkem Maße wie nur wenige andere Geräte. Je länger sie mit Liebe gehandhabt und immer wieder und wieder benutzt und gereinigt ist, um so schöner erscheint sie.

Die Teeschale wird aus mehr oder weniger hartem Material angefertigt. Wie überall in der japanischen Keramik so versagt auch hier die übliche Unterscheidung zwischen Porzellan, Steingut und Steinzeug. Es gibt Schalen, die so mürbe sind, daß sie fast in der Hand zerbrechen, und daneben kommen Schalen in fast jeder Härte vor. Die wichtigsten keramischen Marken für Teeschalen sind:

Raku (Tafel 2, 4a.)	Sanuki	Tokonoma
Hagi (Tafel 3a)	Naniwa	Shino
Imari	Shizuhata	Asahi (Tafel 1e)
Ureshi-no	Unshū	Karatsu
Kokura	Sōma	Seto
Shidoro	Oribe	Izuno

Diese Bezeichnungen sind zum Teil Namen eines Mannes oder einer Familie, zum Teil Ortsnamen. Doch bedeutet ein persönlicher Name nicht, daß alle Schalen, die ihn tragen, von demselben Künstler gefertigt sind.

Will man die Bezeichnungen der antiken Schalen verstehen, so kommt man mit den oben gegebenen keramischen Marken nicht aus. Sie tragen zum großen Teil die Bezeichnung ihrer koreanischen Originale:

Kōrai	Honde	Totoya
Egōrai	Gohon	Shioke
Ido	Irabo	Seiji
Aoido	Kiirabo (Tafel 3b)	Hakeme
Idowaki	Mishima (Tafel 1b)	

Andere Schalen wiederum werden nach den beiden großen Meistern Ninsei und Kenzan aus Kyōto oder auch nach den großen Rakukünstlern Chōjirō und Nonkō genannt. Auch andere Namen der Raku-Familie kommen häufig vor, wie Kichizaemon, Ichinyū, Sōnyū (Tafel 1f), Chōnyū, Ryōnyū (Tafel 1g), Tannyū, Keinyū, Sōmi und so weiter. Häufig bilden die Namen Zusammensetzungen mit der Silbe Ko, womit angedeutet wird, daß es sich um die alten, also ursprünglichen Produkte handelt. Schließlich kommen auch Zusammensetzungen vor wie Chōsenkaratsu, Setokaratsu (Tafel 1a), Kiseto usw., die Abarten des Karatsu und Seto bezeichnen. Erschöpft ist das Gebiet auch dann noch nicht,

Auf die Unterschiede, die all diese Namen einschließen, kann hier ebenso wenig eingegangen werden wie auf ihre ästhetische Bedeutung. Das Wichtigste darüber ist bei Kümme! zu finden¹. Über die technischen Einzelheiten unterrichtet das Buch von Lee am besten². Aber auch diese beiden wertvollen Bücher genügen nicht, wenn man sich unter den japanischen Bezeichnungen der wichtigsten Teeschalen wirklich zurechtfinden will.

Genau genommen müßte eine Abhandlung über den Teekult auch die Schalen behandeln, die zu den Meibutsu gehören. Das sind die offiziell als wertvoll bezeichneten Kunstschätze Japans. Auch technische Einzelheiten wie Itokiri, die Linien auf der Standfläche (Skizze 1)³, Warikōdai, Einschnitte, die von dieser Standfläche ausgehen (Skizze 2), die Glasur (Kusuri), ihr Abspringen (Kusuri muke), Reparaturen (Tsukuroi) usw. gehören zu den Kenntnissen, die man beim Teejünger voraussetzt.

Der Schmuck der Teeschale beschränkt sich im allgemeinen auf die Zufallswirkung der Glasur. Daneben kommen geometrische, tierische (Tafel 4a) und pflanzliche Motive vor; auch die Andeutung des Berges Fuji fehlt nicht. Bei bestimmten Gelegenheiten werden Schalen mit dafür passendem Schmuck benutzt; so gebraucht man beim Puppenfest am dritten März die Schale mit dem Puppenkaiserpaar.

Wichtig ist die Unterscheidung zwischen der Sommer- und der Winterschale. Die gewöhnliche tiefe Schale benutzt man im Winter; im Sommer dagegen wählt man eine flache Form, die Hirajawan. Außerdem kommt noch eine ganz tiefe, zylinderförmige Tasse vor, Tsutsujawan (Tafel 4b), die man gern an richtig kalten Tagen gebraucht. Es gibt viele Schalen sehr unregelmäßiger Gestalt. Am unregelmäßigsten wirken die

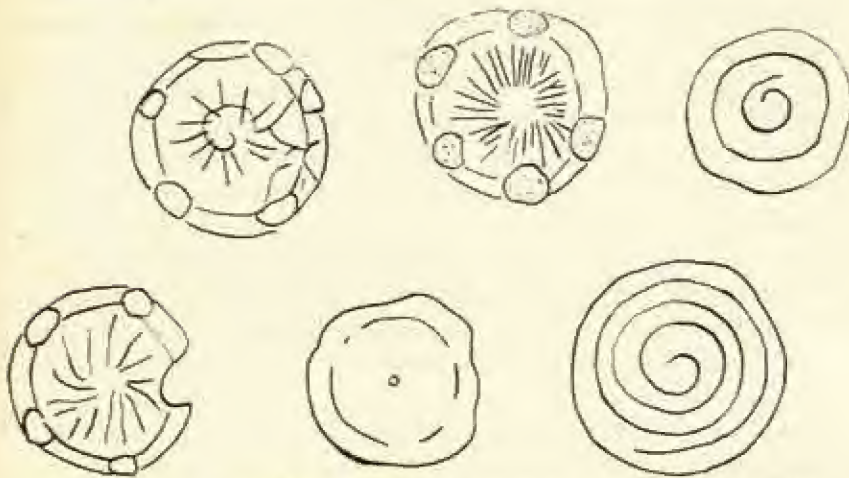
1 Kümme!, Otto, *Kunstgewerbe in Japan* 1919.

2 Lee, William, *L'Art de la Poterie Japon-France*, Paris 1913.

3 Viele der Skizzen sind japanischen Büchern entnommen. Es ist stets die Quelle angegeben, obwohl es sich häufig um Zeichnungen handelt, die in vielen japanischen Schriften vorkommen und von einem Verfasser zum anderen übernommen worden sind. Wo kein Nachweis verzeichnet ist, handelt es sich um Zeichnungen, die von mir oder in einigen wenigen Ausnahmen von einem meiner japanischen Freunde entworfen sind.

Schalen, die eine starke Ausbuchtung besitzen und dadurch an die Form des japanischen Pfirsichs erinnern, weshalb man sie auch als pfirsichförmig bezeichnet, Momogata.

2. Mizusashi. Dies ist ein Wassergefäß (Tafel 5) und nur dazu bestimmt, kaltes Wasser aufzunehmen. Am häufigsten



Skizze 1. Itokiri. Standflächen einiger Teeschalen, die im Chadō Hōkan unter den Meibutsu angeführt sind

sieht man keramische Gefäße, die ein Deckel abschließt, der aus gleichem Material oder aus Lack ist. Dieser Deckel besitzt meist einen Ring oder Vertiefungen, so daß man ihn leicht abheben kann. Manche Wassergefäße haben mehrere Deckel. Es kommt auch vor, daß ein Deckel zerbricht und dann durch einen Lackdeckel ersetzt wird. Unter den Wassergefäßen findet man Vertreter fast aller Töpfereien. Am häufigsten trifft man auf folgende Bezeichnungen:



Skizze 2
Warikōdai nach
Chaseki Shūchinpō

Nanban (Taf. 6 du. 7a)	Kiseto	Bizen
Kōrai	Oribe	Sometsuke (Taf. 6b)
Chōsen	Ninsei (Tafel 6a)	Shigaraki
Mishima	Seiji	Iga (Taf. 7d)
Shino	Raku	Takatori
Seto	Satsuma	Karatsu

Die Wassergefäße sind mannigfaltiger Form. Manche sehen aus wie dickbäuchige Wasserflaschen; andere sind rund und nach oben erweitert; es gibt hohe und flache; manche sind in der Mitte, manche weiter nach oben eingeschnürt; andere erinnern an eine Terrine; es gibt ganz gleichmäßig zylindrische, regelmäßig viereckige und rhombische. Tafel 7a zeigt eine Form, die man als Imogashira bezeichnet. Rechts daneben (Tafel 7b) steht eine Yahazuguchi. Tafel 6c gibt ein Wassergefäß mit Traghenkel, ein Tetsuki-no-mizusashi, während das Wassergefäß mit Henkeln an der Seite Mimitsuki heißt. Manche Wassergefäße sind durch ein Muster geschmückt, das an die Strohseile erinnert, aus denen die Eingangstür kleiner Speisehäuser geflochten ist, und werden danach Nawasudare genannt (Tafel 6d). Bei den flachen Wassergefäßen mit großer Öffnung, Hira-mizusashi, gibt es zweierlei Arten von Deckeln. Handelt es sich um einen zweiteiligen Deckel, so spricht man von Waributa; besteht der Deckel aus einem Stück, so nennt man ihn Bonbura.

Neben den keramischen Wassergefäßen sind noch folgende wichtig.

a) Tsurube-mizusashi (Skizze 3). Der Name deutet an, daß diese Form einem Schöpfbeimer nachgebildet ist. Sie wird aus Zypressenholz, Hinoki, hergestellt und soll auf den Tee-meister Rikyū¹ zurückgehen.

b) Yakan und Kataguchi. Hier handelt es sich nicht um ein eigentliches Mizusashi, sondern um Wassergefäße für andere Zwecke, die man bei der niedrigsten Art des Teekultes, dem Usucha², statt eines Mizusashi benutzen darf. Das Typische dieser Gefäße ist der Henkel an einer Seite, dem auf der anderen ein Ausguß entspricht. Die Gestalt ist zylindrisch (s. Kap. III).

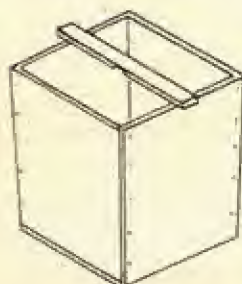
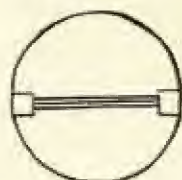
c) Mage-mizusashi (Skizze 4). Als Magemono bezeichnet man aus Holz gebogene runde Gefäße. Man fertigt das Mage-mizusashi aus Zedernholz, Sugi, an und hält es durch eine Naht zusammen. Die Maserung des Holzes soll quer und vollkommen parallel laufen, und die Höhe des Ge-

¹ S. Kap. XXV.

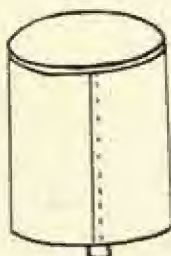
² S. Kap. X.

faßes soll 4,9 Sun¹ betragen. Es besitzt drei Füße. Das Magemizusashi geht wieder auf den Teemeister Rikyū zurück.

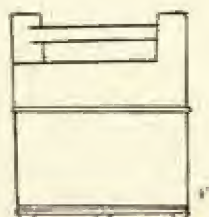
d) Shinteoke oder Shin-no-teoke. Dies Wassergefäß verdankt seinen Namen seiner Form, die an den Kübel, Teoke, erinnert, der in jedem japanischen Haus zum Waschen der Hände gebraucht wird. Die Shin-no-teoke wird in schönem, schwarzem Lack hergestellt (Tafel 8a) und besitzt einen sehr hohen Rang². Man führt sie auf den Teemeister Gensō³ zurück und benutzt sie hauptsächlich in Verbindung mit den beiden Hilfsgeräten Yohō-



Skizze 3
Tsurubemizusashi
nach Cardō Hōkan



Skizze 4
Magemizusashi
nach Chashiki Kagetsu Shō



Skizze 5
Shinteoke
nach Chadō Hōkan

dana und Daisu⁴. Das Diagramm eines solchen Wassergefäßes zeigt Skizze 5. Auf dieser Zeichnung ist der Deckel von unten gesehen. Der Unterschied zwischen den beiden Kreissegmenten ist klein, aber groß genug, bei der Benutzung beachtet zu werden. Das kleinere Segment bedeutet die zugewandte, das größere die abgewandte Seite; dann kommt

¹ Alle Längen sind in japanischen Massen gegeben. 1 Sun ist gleich 3,03 cm. Für die Umrechnung mag folgende Tabelle dienen:

1 jo	= 10 shaku = 3,03 m
1 shaku	= 10 sun
1 sun	= 10 bu
1 bu	= 10 rin.

² S. Kap. XXIII.

³ S. Kap. XXV.

⁴ S. Kap. III.

der eine Fuß nach vorn und zwei Füße nach hinten. Schließlich gibt es auch noch Wassergefäße aus chinesischer Bronze, Sahari (Tafel 7c).

3. Furo und Ro mit Kama. Das Wasser, das man für den Tee gebraucht, kocht man im Sommer auf dem Furo, im Winter auf dem Ro. Das Furo ist ein Kohlenbecken mit Asche, in der die glühenden Holzkohlen liegen. Dem Material nach unterscheidet man Furo aus Ton, Eisen und Bronze. Die wichtigsten Formen sind:

Kirikakeburo (Tafel 8b)

Marukamaburo (Skizze 6)

Dōanburo

Ryūkyūburo (Skizze 7)

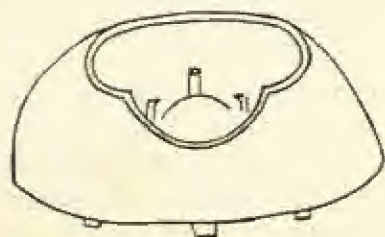
Doburo (Skizze 8)

Hōōburo (Tafel 9a)

Dem Kirikakeburo ist die geschlossene Form wesentlich. Seine obere Öffnung ist so eng, daß der Kessel darauf stehen kann. Vorn und hinten zeigt dieses Kohlenbecken eine ovale Öffnung, durch die die Luft abziehen und frische Luft hinzutreten kann. Das Kirikakeburo wird stets aus Eisen hergestellt. Im Gegensatz zu ihm ist beim Marukamaburo der obere Rand durch eine weite Öffnung unterbrochen. Der Kessel ruht deshalb auf einem Dreifuß, der in die Asche gestellt wird (Tafel 9b). Man nennt den Dreifuß Gotoku, und seine wagerechten drei Stützen werden als Tsume bezeichnet. Die Lage der drei Stützen mit Hinsicht auf das Teezimmer muß bestimmten Regeln entsprechen. Wie das Kirikakeburo so wird auch das Marukamaburo aus Gußeisen gefertigt. Das Dōanburo, das nach dem Teemeister Dōan¹ bezeichnet wird, erinnert in seiner Form an das Marukamaburo und verlangt deshalb auch einen Dreifuß. Das Ryūkyūburo ist dem Kirikakeburo ähnlich; doch seine Füße sind etwas mehr in die Länge gezogen. Zudem ist es bedeutend kleiner und wird stets aus Bronze gegossen. Das Doburo zeigt wieder eine offene Form und besitzt deshalb einen Dreifuß. Sein Name bedeutet Ton-Kohlenbecken, und dementsprechend wird es aus Ton hergestellt. Es gibt verschiedene Arten; nach strenger Teeregeln

¹ S. Kap. XXV.

darf aber nur das schwarze Becken gebraucht werden. Das Hōōburo stellt man aus Ton oder Bronze her. Sein Rand ist geschlossen, aber trotzdem so weit, daß zum Tragen des Kessels ein Dreifuß im allgemeinen nötig ist. Nur einige Kesselformen wie Fujigata und Hagama (s. u.) besitzen eine Gestalt, die so weitausladend ist, daß sie auch bei der großen Öffnung noch auf dem Rande ruht. Doch auch in dem Fall ist es nötig,



Skizze 6

Marukamaburo nach Fujin Hōten

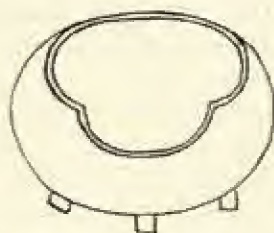


Skizze 7

Ryūkyūburo nach Fujin Hōten

zwischen Kessel und Feuerbecken ein Holz einzuschieben, das man als Sukigī bezeichnet. Hōōburo bedeutet Phönixbecken, und der Name kommt von dem Bild des Phönix, das das Feuerbecken schmückt.

Die Feuerbecken dürfen nicht unmittelbar auf die Matte gestellt werden, die den Fußboden bedeckt, sondern müssen eine Kachel oder ein Brett als Unterlage erhalten, wenn es sich um Hakobidate handelt, also keine Tische oder andere Gestelle benutzt werden. Die Bretter, die als Unterlage dienen, bezeichnet man als Shikiita, die Kacheln als Shikikawara. Man



Skizze 8

Doburo nach Fujin Hōten

unterscheidet drei Arten von Brettern: Arameita, Kuro-no-matsuita und Kuro-no-maruita. Das Arameita ist im Holze grobmaserig und hat davon seinen Namen erhalten. Kuro-no-matsuita bedeutet ein schwarzes Kiefern Brett, Kuro-no-maruita ein schwarzes Brett runder Form. Das Kuro-no-maruita muß aus Zypressenholz hergestellt werden. Die

Die ersten fünfzehn dieser Kessel sind in Skizze 11 veranschaulicht¹. Die Aufzählung beginnt rechts und läuft von oben nach unten.

Amidadō	Rikyū Shihō	Daikodō
Shiribari	Tatsugama	Kiriawase
Futon	Jizodō	Hiroguchi
Marugama (s. a. Taf. 11a)	Uragō	Hinomaru
Unryū	Ubaguchi	Darumadō
Shihōgama (s. a. Taf. 11b)	Shingata (s. a. Taf. 11d)	Tsunogama
Fujigata (s. a. Taf. 11c)	Tsurukubi	Daisei
Hyōtan	Koarare	Hagama
Taguchi	Otogozen	
Hariya	Nata	

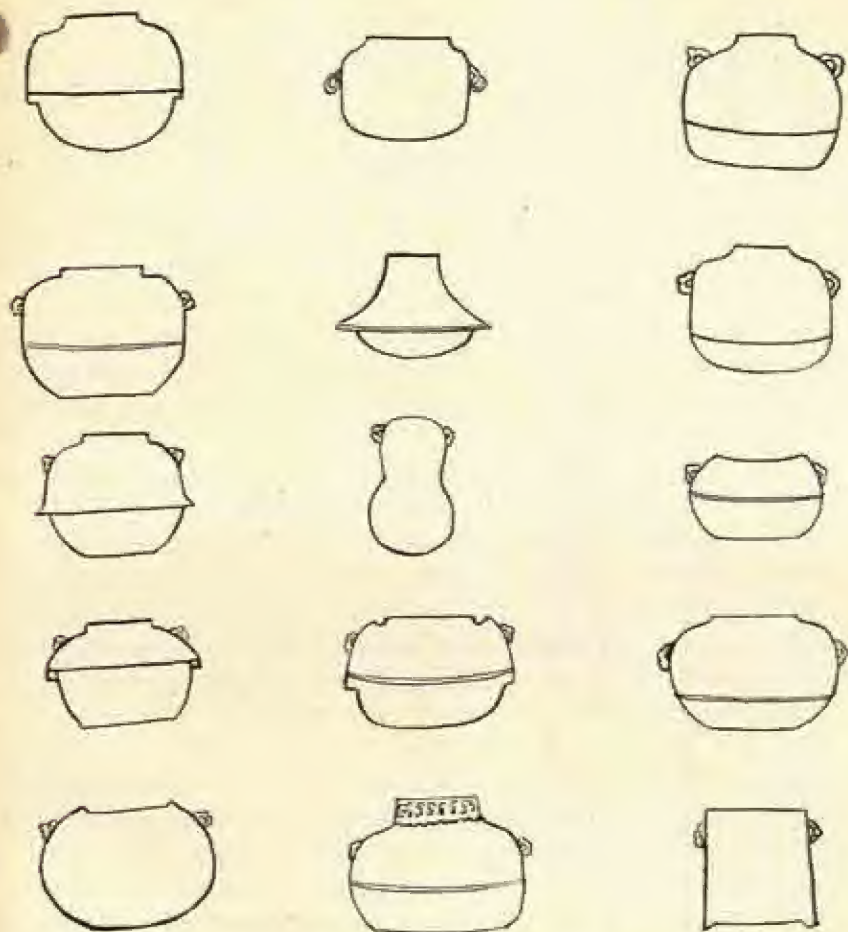
Der Kessel besitzt zwei Ösen, in die zwei spiralförmige schmiedeeiserne Ringe, Kan genannt, hineinpassen (Tafel 10). Mit ihrer Hilfe läßt sich der Kessel aufs Feuer setzen und wieder abnehmen. Sobald man den Kessel aufgesetzt hat, werden die Ringe aus ihren Ösen genommen, um eine Erhitzung zu vermeiden.

Unten auf dem Boden des Kessels sind kleine Eisenstückchen so angeordnet, daß sie den Kessel zum Singen bringen. Es heißt, daß man eine Melodie vernimmt, aus der man das Rauschen eines Wasserfalles, das Wogen der See, die sich an den Felsen bricht, den Regenschirm, der auf Bambuswälder niedergeht, oder das Säuseln der Kiefern auf fernem Hügel heraushört.

Es gibt große und kleine Kessel. Die großen benutzt man im Winter; sie gehören demnach zum Ro. Die kleinen werden im Sommer, also in Verbindung mit dem Furo gebraucht. Kessel und Furo darf man wieder nicht beliebig zusammenstellen; auch hier gelten die Regeln des Zusammenpassens. So bevorzugt man für das Marugamaburo, wie schon der Name vermuten läßt, Marugama; doch dürfen auch Uri-gata, Fujigata, Unryū, Kuchiami und einige andere für dieses Feuerbecken gewählt werden. Die gleichen Kessel

¹ Diese fünfzehn Formen sind aus *Chaseki Shūchinpō* genommen. Sie sind willkürlich aus den dort gegebenen achtundfünfzig Abbildungen gewählt. S. a. Kümmel, *Ostasiatisches Gerät*, Tafel 78.

passen auch zum Dōanburo. Die Bestimmungen über das Zueinandergehören sind nicht absolut; man soll den Kessel so auswählen, daß er dem Gefühl nach zum Feuerbecken paßt.



Skizze 11. Kesselformen nach Chascki Shūchinpō

Dadurch wird indessen hier so wenig wie bei anderen Gelegenheiten ein Zufälligkeitmoment in die Vorschriften hineingetragen. Man weiß nach einiger Erfahrung, was zusammenstimmt¹.

¹ S. Kap. XXIII.
Aris Majot, V 3/4

Der Kessel ist für den Geschmack des Tees wesentlich. Wasser, das in einem europäischen Kessel gekocht ist, zerstört das feine Aroma. Auch ein neuer Kessel ist nicht zu gebrauchen. Immer und immer wieder muß der Kessel ausgekocht werden, bis er sich endlich für die Teebereitung eignet.

Die berühmtesten Kessel stammen aus dem Orte Ashiya. Auch den Namen Tenmyō tragen viele wertvolle Kessel. Die punktförmige Verzierung vieler Kessel (Tafel 8b, 9a, 11a) bezeichnet man als Arare, Hagelkörner.

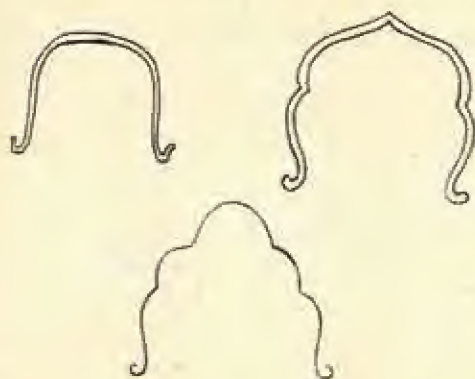
Beim Übergang vom Frühling zum Sommer kann man eine Tsurigama gebrauchen. Das ist ein Kessel, der über der in den Boden eingelassenen Feuerstätte aufgehängt wird. Man verwendet dazu gern Fujigata, Kuchiami oder Urigata. Doch kann auch irgend eine andere kleine Form benutzt werden. Außer den spiralförmigen Ringen ist zum Aufhängen des Kessels noch ein großer Griff aus Eisen oder Messing nötig, Tsuru. Dieser Griff kommt in verschiedenen Formen vor (Skizze 12). Der Kessel wird mit einer Kette oder einer Bambusstange an der Decke des Zimmers aufgehängt. Die Kette, Kusari (Skizze 13) ist meist aus Eisen, bisweilen auch aus Messing gefertigt. Am gebräuchlichsten ist die Tsuchigata, eine einfache Kette, die oben mit einem Ring, unten mit einem Haken endet. Sie hat ein oder zwei kleine Ketten mit einem Haken, der in die große Kette eingreifen und dadurch die Länge derselben verändern kann. Andere bekannte Ketten bezeichnet man als Ichigan, Koshihoso, Shippō (Cloisonné). Die Bambusstange, Jizaidake (Skizze 14), besteht aus einem hohlen Stück Bambus, dessen Knoten ausgebrochen sind, so daß ein Stock hineingesteckt werden kann. Dieser trägt unten einen Haken, an den der Kessel gehängt wird. Durch Verstellen des Stockes erreicht man, daß der Kessel etwas höher oder tiefer über dem Feuer hängt. Die Länge der Bambusstange muß sich nach der Höhe des Zimmers richten; doch soll man darauf achten, daß der Bambus stets sieben Knoten trägt. Die Stärke des Bambus ist festgelegt; der Durchmesser der Schnittfläche soll ungefähr ein Sun betragen.

Die Kette soll im großen Teezimmer gebraucht werden, d. h. in einem Zimmer mit mehr als viereinhalb Matten¹. Der

¹ S. Kap. IX.

Bambushaken paßt zur strohbedeckten Hütte. Er ist deshalb in einem Zimmer heimisch, das solch einer Hütte zukommt. Man findet ihn in Sanjōdaime, Mukōgiri no Kozashiki oder Sumiro¹.

4. Chaire². Die Teebüchse steht der Teeschale an Verehrung nicht nach. Wie



Skizze 12. Tsuru

die Schale so gehört sie zum Mittelpunkt der Handlung. Sie genießt die größte Rücksicht und wird vielleicht noch sorgfältiger gehütet als die Schale.

Die Teebüchsen werden aus Lack, aus Holz, aus Bambus oder aus Steingut hergestellt. Die Lackbüchsen sind meist schwarz und bisweilen rot. Man sieht auch Büchsen aus gepreßtem roten Lack, aus schwarzem Lack mit Einlegearbeit und aus Goldlack (Tafel 12a). Die japanische Lackarbeit hat hier kleine Wunder geschaffen, und auch der Uneingeweihte beugt sich ihrem Reiz, versteht die weiche Behandlung und gibt gern zu, daß ein so köstliches Gerät nur im Schutz einer



Skizze 13
Kusari



Skizze 14
Jizaidake

¹ S. Kap. IX.

² Eigentlich ist Chaire der allgemeine Ausdruck für Teebüchse. Er wird aber oft der Natsume gegenübergestellt. Dann bedeutet Chaire die Teebüchse mit Beutel im Gegensatz zur Natsume ohne Beutel (s. u.).

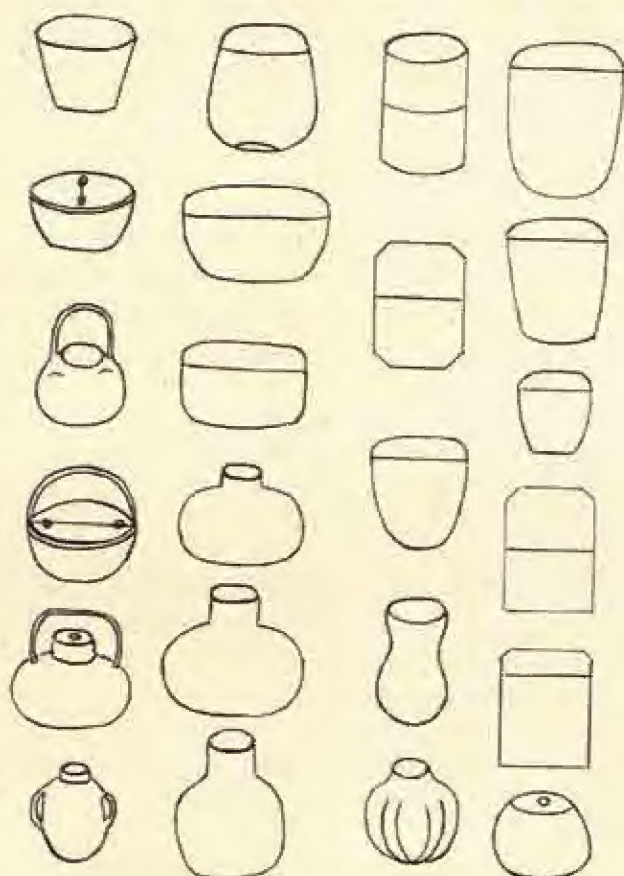
seidenen Hülle aufbewahrt werden darf. Der Formenreichtum ist außerordentlich groß. Statt einzelner Beschreibung sei eine Skizze aus einem japanischen Buch wiedergegeben (Skizze 15a u. b). Die wichtigste Grundform ist die der Natsume, die als große, Ōnatsume, mittlere, Chūnatsume, und kleine, Shōnatsume,



Skizze 15a. Teebüchsen nach Chaseki Shūchōpō

die drei ersten Stellen der rechten Außenreihe einnimmt (Skizze 15b). Natsume ist ursprünglich der Name einer Frucht, die ungefähr die Größe und die Form der Olive besitzt. Sie soll der Pflaume verwandt sein und ist von grüner oder rötlicher Farbe. Auf ihre Form soll der Ausdruck Natsumegata zurückgehen. An vierter Stelle folgt die Mentorinakatsugi, an fünfter

die Zugiri. Unter den übrigen seien nur noch einige hervor-
gehoben; die Nakatsugi an siebenter Stelle, Fubuki an
achter, Hiranatsume an dreizehnter, Taikai an fünfzehnter,
Oimatsu an neunzehnter, Mimitsuki an dreiundzwanzigster,
Suiteki an fünfundzwanzigster und Kinrinji an achtund-



Skizze 15 b. Teebüchsen nach Chuseki Shūchinpō

zwanzigster. Unter diesen sind besonders Hiranatsume (s.
auch Tafel 12b) und Oimatsu wichtig. Die Hiranatsume ist
eine flache Form der Grundform Natsume; die Oimatsu
fällt durch ihren Deckel auf, der sich um zwei Scharniere dreht
(Waributa).

Büchsen aus unlackiertem Holz und aus Bambus (Tafel 13a)

sind selten. Für alle höheren Formen des Teekultes gebraucht man außer den Lackbüchsen meist kleine keramische Kunstwerke. Die Büchsen, die man für die höhere Form, den dicken Tee, Koicha wählt, nennt man Koichaki oder auch nur Chaire schlechtweg. Bei dieser Zeremonie muß die Teebüchse einen Beutel tragen, Fukuro. Man sagt statt Fukuro auch O Shifuku. Der Beutel kommt nur einer kostbaren Büchse zu. Man kann nicht eine einfache Büchse mit einem Beutel bekleiden und sie dadurch in ein Gerät für eine höhere Zeremonie verwandeln. Die wertvollen keramischen Büchsen werden immer nur mit Beutel benutzt. Dementsprechend verlangen sie immer eine höhere Behandlung. Lackbüchsen kommen bekleidet und unbekleidet vor. Aus der Tatsache, daß nur wertvolle Büchsen einen Beutel tragen, darf man nicht umgekehrt schließen, daß eine unbekleidete Büchse nur geringen Wert besitzt. Es gibt hochkünstlerische Lackbüchsen, die keinen Beutel tragen.

Der Beutel wird aus Brokat oder Seidendamast hergestellt; wertvolle alte Stoffe verwendet man dazu. Der Beutel ist stets gefüttert. Seine Anfertigung ist schwierig, da er genau zur Gestalt der Büchse passen muß. Alte Büchsen haben häufig mehrfach geflickte Beutel, wodurch ihr Wert jedoch keineswegs herabgesetzt wird. Es wäre sinnlos, einer schönen alten Büchse ein neues Kleid machen zu lassen, weil ihr altes schadhaft ist. Manche Büchsen besitzen mehrere Beutel. Man schließt den Beutel durch eine Schnur, deren Farbe zum Beutel passen soll. Der Länge der Schnur entsprechend unterscheidet man Futsuno-fukuro, den gewöhnlichen Beutel, Chūo-bukuro, den Beutel mit mittlerer Schnur, und Nagao-bukuro, den Beutel mit langer Schnur.

Gern bewundert der Europäer den Beutel aus antikem Brokat, aber schwer nur gelangt er zum Verständnis der kleinen keramischen Kunstprodukte, der schlichten braunen Töpfchen, die das Brokatgewand umkleidet. Grob und primitiv erscheinen sie ihm anfangs mit ihrer Glasur, die irgend wo willkürlich aufhört (Tafel 13 b, 14, 15 a). Dem Liebhaber aber genügt es nicht, sie in ihren Beutel aus schwerem, altem Brokat zu hüllen (Tafel 15 b).

Er vertraut sie sorgfältig einem Kasten aus Kiri-Holz¹ an; oft befriedigt ihn auch dieser Schutz nicht; das Büchsen im Brokatbeutel wandert erst in eine Holz- oder Bambusbüchse (Tafel 16); diese wird sorgfältig mit einem Deckel geschlossen und in einen Beutel gesteckt (Tafel 17), um dann in einem gut gearbeiteten Holzkästchen Schutz zu finden (Tafel 18). Die kleinen Teebüchsen sind Meisterwerke der japanischen Keramik, aber sie zeigen ihren Reiz nur dem, der sich in ihr Material und die Gesetze, die seine Formung und seinen Fluß bestimmen, hineingelehrt hat.

Die wichtigsten Formen der keramischen Büchsen sind durch eine Tabelle (Skizze 16a u. b) veranschaulicht. Beginnt man bei der Aufzählung wieder rechts in Skizze 16b und geht von oben nach unten, so lauten die Namen der ersten fünfzehn Büchsen:

Nasubi	Tsurukubi	Suiteki
Hitachiobi	Rotei	Yutō-chaire
Taikai	Dōtakate	Fukube-chaire
Utsumi	Karamono-heishi	Urigata
Marutsubo	Taru-no-chaire	Tachibana

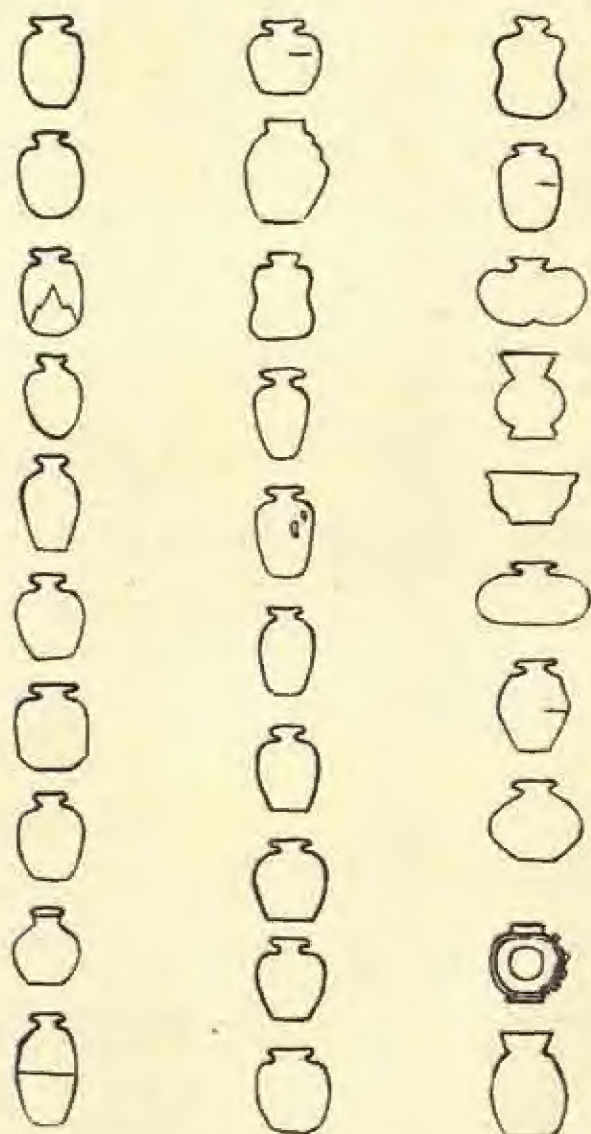
Die Grundform für die keramische Büchse ist die an erster Stelle stehende Nasubi. Für die Beurteilung der keramischen Büchsen ist der Ursprungsort von großer Bedeutung. Die bekanntesten Öfen sind:

Seto	Shigaraki	Agano
Takatori	Iga	Hagi
Karatsu	Higo	Zeze
Inbe (Bizen)	Satsuma	
Tanba	Shidoro	

Unter den antiken Büchsen sind besonders die wichtig, die auf Tōshirō zurückgehen, den Gründer der Seto-Schule. Man findet Büchsen, die den Namen Tōshirō tragen; viele seiner Kunstwerke werden aber auch als Tōshirō Karamono, Koseto und Shunkei bezeichnet. Tōshirō hieß eigentlich Katō Shirōzaemon. Unter seinen Nachfolgern sind die Ver-

¹ Der Kenner weiß, daß zu jedem japanischen Gerät ein Kasten gehört. Hier wurde die Verpackung erwähnt, weil der Teebüchse ganz besondere Sorgfalt zukommt.

treter der zweiten, dritten und vierten Generation berühmt. Die Werke des Künstlers der zweiten Generation, Tōshirō, tragen



Skizze 16a. Teebüchsen (Koichaki) nach Chaseki Shūchinpō
den Namen Shinchūko, die des Künstlers der dritten Generation,
Tōjirō, den Namen Kinkazan-kama, und die Werke des vier-

ten Meisters, Tōzaburō, heißen Hafu-kama. Daneben sind noch einige Kyōtoer Künstler wichtig, von denen einige zur Zeit



Skizze 16 b. Teebüchsen (Koichaki) nach Chaseki Shūchinpō des Teemeisters Shōō¹, die anderen zur Zeit des Rikyū wirkten.

¹ S. Kap. XXV.

Die hohe Schätzung der Teebüchsen kommt in den Preisen zum Ausdruck, die für sie bezahlt werden. Gelegentlich der Versteigerung der Schätze des Prinzen Shimazu im März des Jahres 1928 wurde die berühmte Teebüchse Matsuya Katatsuki, die einen Durchmesser von ungefähr fünf und eine Höhe von ungefähr zehn Zentimeter besitzt, für Yen 129 000.— verkauft¹. Sie ist eine der fünf berühmtesten Teebüchsen Japans. Die vier anderen allgemein bekannten sind die Aburaya Katatsuki des Vicomte Matsudaira, die Hatsuhana des Prinzen Tokugawa, die Gyokudō des Mito-Zweiges der Tokugawa-Familie und die Bunrin des Grafen Kuroda. Die Aburaya Katatsuki wird auf Yen 200 000.— geschätzt.

Man sagt, daß diese fünf Büchsen von Rikyū als beste unter allen ihm bekannten Büchsen beurteilt seien, und daß Hideyoshi² sie als Belohnung an seine Heerführer verteilt habe.

Tafel 19 zeigt eine Karamono Taikai Chaire. Die Taikai ist eine flache Form, und diese Büchse besitzt nur eine Höhe von 1 Sun 2,5 Bu. Deutlich ist der Deckel zu erkennen, der bei den keramischen Büchsen meist aus Elfenbein besteht, das innen mit Goldpapier beklebt wird. Karamono heißt eigentlich „chinesisches Ding“. Meist versteht man darunter ein Gerät, das aus chinesischem Material hergestellt ist. Die Büchse besitzt zwei Beutel, deren Abbildung die Art der Verknüpfung erkennen läßt. Die Schnur ist durch die Maschen des Beutels gezogen und zusammengeknotet. Gerade gegenüber vom Knoten zieht man die Schnur heraus. Man hat dann eine Schlinge vor sich. Den rechten und den linken Teil dieser Schlinge kreuzt man so, daß der linke Faden nach oben kommt. Man zieht dann den oben liegenden Faden oberhalb der Kreuzungsstelle durch den rechten Faden. Jetzt entstehen zwei Schlingen, die man so zieht, daß die untere doppelt so lang wie die obere wird. Jetzt faßt man die untere mit beiden Händen und legt sie hinter die obere kurze Schlinge. Darauf zieht man das freie, geknotete Ende der Schnur durch die kurze Schlinge.

¹ Ein Yen = 100 sen hat ungefähr den Wert von zwei Mark.

² Der tatsächliche Machthaber in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Bei einer Beschreibung erscheint dies Verfahren umständlich; in Wirklichkeit ist es sehr einfach und hält den Beutel auf eine hübsche Weise geschlossen. Während diese Art der Verknüpfung, die die gebräuchlichste ist, durch den oberen Beutel veranschaulicht wird, zeigt der untere eine abweichende Verschnürung.

Schon vorher wurde erwähnt, daß die Schnur des Beutels verschiedener Länge sein kann. Beutel mit langer Schnur, Nagao-bukuro, kann man für Oimatsu, Taikai, Hiranatsume und noch einige andere Teebüchsen verwerten. Man zieht die Schnur zuerst genau wie immer durch den Beutel. Auf der dem Knoten gegenüberliegenden Seite zieht man sie so weit wie möglich hervor, faßt die dabei entstehende weite Schlinge mit der rechten Hand von oben, mit der linken von unten, verschlingt die beiden Seiten dann so miteinander, daß zwei Schlingen entstehen, die man so zieht, daß sie genau gleich lang sind. Aus diesen doppelten Schnurenden bindet man eine gewöhnliche Schleife. Dabei wird das linke Schnurende zuerst nach der rechten Seite gelegt, das rechte Schnurende von oben darüber gelegt und dann wie bei einer Schleife üblich durchgezogen. Wir erhalten dadurch sowohl links wie rechts drei Schlingen; links liegt die doppelte Schleife oben, rechts die einfache. Alle müssen von genau der gleichen Länge sein (Vergleiche die Verknüpfung auf Tafel 17).

5. Chashaku. Chashaku bedeutet Teelöffel, doch sieht solch ein Löffel ganz anders aus als der europäische Teelöffel (Tafel 20b). Im allgemeinen ist er aus Bambus gearbeitet und etwa 6 Sun lang. Der Bambus darf gelblich oder rötlich braun sein. Er fängt schmal an der einen Seite an und breitet sich nach dem anderen Ende zu aus. Dieses breite Ende ist mehr oder weniger stark nach oben gebogen, wodurch der eigentliche Löffel gebildet wird. Der Bambuslöffel besitzt meist einen Knoten, der dem breiten Ende näher liegt als dem schmalen. Einen einfachen Teelöffel kann man überall in Japan für sehr wenig Geld erstehen. Der Teeliebhaber macht jedoch auch bei diesem einfachen Gegenstande Unterschiede und betrachtet die Bambusarbeit sorgfältig. Für Löffel, die von berühmten Teemeistern gearbeitet oder auch nur gebraucht sind, werden gern hohe Summen bezahlt. Der Löffel wird in einer sauber

gearbeiteten Bambushülle (Tafel 20b) aufgehoben, die selbst wieder in einem Kasten Schutz findet. Der Teelöffel dient nur dazu, das Teepulver aus der Büchse in die Teeschale zu tun.

Für die wirklich hohen Teezeremonien darf man einen Teelöffel mit Knoten nicht benutzen. Meist wählt man deshalb einen Löffel aus Elfenbein oder aus wertvollem Holz. Beliebte Holzarten sind Kokutan (Ebenholz), Shitan (Sandelholz) und Akamatsu (eine besondere Art Kiefer). Man darf auch einen Bambuslöffel benutzen, der so geschnitten ist, daß er keinen Knoten trägt.

6. Chasen. Dieses Wort läßt sich am besten mit Teeschläger übersetzen. Bisweilen sagt man auch Teequiri. Der Teeschläger sieht wie ein Pinsel aus (Tafel 21a). Seine Höhe beträgt ungefähr dreieinhalb Sun; doch kommen auch ganz abweichende Größen vor. Er wird aus einem Stück Bambus hergestellt. Man läßt das kurze Stück unter dem Knoten so, wie es ist. Es dient als Griff. Das obere Ende wird ganz fein gespalten, so daß äußerst dünne Bambusstreifen entstehen. Durch eine sehr kunstvolle Verknüpfung mit einem schwarzen Faden wird abwechselnd ein Streifen nach innen gebogen und einer stehen gelassen. Die inneren durchdringen sich an der Spitze und halten sich gegenseitig zusammen. Die äußeren breiten sich weit aus; doch an der Spitze biegen sie sich in einer sanften Kurve nach innen. Der Chasen wirkt äußerst graziös und zart, besonders solange er neu und noch nicht gebraucht ist. Die Anzahl der außen stehenden Bambusstreifen soll hundert, siebzig oder achtzig betragen. Es ist die Dreiteilung in ein feines, ein grobes und ein mittleres Gebilde, entsprechend dem Shin, Sō und Gyō¹. Obwohl man im Unterricht die Zahlen hundert, siebzig, achtzig lernt und im Geschäft den Teeschläger nach diesen Zahlen kauft, habe ich beim Nachzählen der von mir benutzten Schläger diese Zahlen nicht finden können, sondern ich bin auf folgende Zahlen gekommen: 60, 63, 64, 89, 94. Eine alte Vorschrift verlangt für die Shin-Form 57, für die Gyō-Form 46 und für die Sō-Form 32 Streifen².

¹ S. Kap. XXIII.

² *Chashiki Kagetsu Shō*

Der Chasen ist kein Gegenstand der Kunstbetrachtung. Man benutzt am liebsten einen neuen, und er gehört zu den wenigen Geräten, bei denen man auf Alter keinen Wert legt. Aber dennoch muß man ihm zuerkennen, daß seine Feinheit und Zierlichkeit ästhetisch durchaus erfreuend wirken. Er ist so recht ein Repräsentant der Bambuskultur, die Japan wesentlich ist. Man kann den Chasen in einer schützenden Hülle aus Bambus, Chasenzutsu aufbewahren (Tafel 21a).

7. Koboshi. Das Wort Spülnapf, das man im Lexikon für Koboshi findet, trifft die Bedeutung nicht recht. Es handelt sich um eine Schale, die bestimmt ist, das Wasser aufzunehmen, mit dem die Teeschale ausgewaschen ist. Obwohl sich das Koboshi als Hausgerät bereits bei einigen westlichen Völkern eingebürgert hat, ist ihm doch in der westlichen Kunstbetrachtung keine Beachtung geschenkt. Der Grund liegt wohl darin, daß wirklich künstlerische Stücke nicht so zahlreich anzutreffen sind wie bei vielen anderen Teegeräten. Am meisten beachtet der Europäer noch das Koboshi aus Bronze und übersieht leicht die schönen Stücke keramischer Art (Tafel 21b). Am wichtigsten sind folgende Produkte:

Nanban	Shigaraki
Bizen	Seto
Inbe	Takatori
Iga	Raku.

Unter den alten Gefäßen gibt es solche aus chinesischer Bronze, Sahari. Der Kenner liebt das Magekoboshi (Tafel 20a), das in gleicher Art wie das entsprechende Mizusashi gearbeitet ist und wie dieses auf Rikyū zurückgeht. Es soll 2,5 Sun Höhe besitzen. Im übrigen liegen die Masse für das Koboshi nicht fest. Seine Größe ist ziemlich veränderlich.

8. Futaoki. Das Futaoki trägt den Deckel des Kessels. Während man Wasser aus dem Kessel schöpft, muß man seinen Deckel abnehmen, und um ihn, der heiß und feucht ist, nicht unmittelbar auf die Matte zu legen, die den Boden bedeckt, führt man dieses kleine Hilfsgerät ein, das man etwa als Deckelträger bezeichnen kann. Die einfachste Form des Futaoki wird aus Bambus geschnitten. Irgend ein Stückchen Bambus würde diesen Zweck erfüllen; doch wählt man ein Stück mit

Knoten und schneidet es so, daß die Höhe 1 Sun 8 Bu beträgt. Die Scheidewand, die sich am Knoten findet, wird durchlöchert, und dieses Loch hat meist die Form eines fünfzackigen Sternes; doch kommen auch andere Löcher vor. Außerordentlich groß sind die Qualitätsunterschiede des Bambus und seiner Bearbeitung. Der Liebhaber schätzt die Maserung, die Glätte des Schnittes und die Zeichnung der braunen Flecke des Bambus. Wichtig ist auch die Art der Knotenbildung (Tafel 22). Die Stärke wird verschieden gewählt und soll sich nach der Größe des Deckels richten.

Man nimmt an, daß man früher Bambusstücke ohne Knoten wählte, später aber Stücke mit Knoten bevorzugte, weil sie ein volleres, inhaltsreicheres Bild geben¹. Es ist Sitte geworden, Bambusstücke, die direkt oberhalb des Knotens geschnitten sind, im Sommer, das heißt im Zusammenhang mit dem Furo zu benutzen. Für das Ro im Winter wählt man ein Futaoki, dessen Knoten weiter unten liegt (Tafel 23). Bambusstücke ohne Knoten können sowohl im Winter wie im Sommer verwandt werden.

Außer dem Bambusfutaoki gibt es noch viele andere Arten. Sie besitzen alle einen höheren Rang als das Bambusfutaoki, das nur niedrig eingeschätzt wird. Am bekanntesten sind unter den übrigen die sogenannten Shichishu, die sieben Arten. Ihre Namen heißen: Hoya (Tafel 24, 26b), Sazae (Tafel 26d), Mitsuha (Tafel 26a), Kogotoku (Tafel 27a), Kani (Tafel 26c), Ikkanjin (Tafel 27b), Sankanjin (Tafel 25b). Beim Unterricht lernt man sieben wichtige Futaoki in Form eines Gedichtes:

さ 印 小 火 蟹	Kani sazae
て の 五 屋 薊	Hoya ya mitsuha ni
は 蓋 徳 や 螺	Kogotoku ya
隠 溜 や 荷	In-no-futaoki
家 葉	Sate wa kakurega.
に	

Dieses Gedicht ist nichts als eine Aufzählung von sieben Futaoki. Doch stimmen nur die ersten fünf Namen mit fünf der

¹ Das war vor dem Teemeister Rikyū. Ich folge hier und bei den weiteren historischen Bemerkungen über Futaoki im allgemeinen den Vorlesungen von Professor Y. Imaizumi an der Tōkyō Bijutsu Gakkō über Teeceremonie.

oben gegebenen Überein. Im Gedicht kommen Ikkanjin und Sankanjin nicht vor; statt dessen werden die beiden Arten In-no-futaoki (Skizze 17d) und Kakurega hineingenommen. In-no-futaoki bedeutet Inschrifts-Futaoki, und dieser Name geht auf eine Inschrift an der Querseite zurück. Er muß so aufgestellt werden, daß die Schrift richtig orientiert ist. Kakurega bedeutet „Hütte, Zufluchtsort“.

Die Futaoki sind oft aus Bronze gearbeitet; daneben gibt es hübsche keramische Stücke. Die einfachen Futaoki, die beim Unterricht gebraucht werden, sind teils grobe Bronzearbeiten, teils bestehen sie aus grünlichem Ton. Über die sieben bekannten Arten sind noch einige Bemerkungen zu machen.

a) Hoya. Dieses Futaoki betrachtet man als die Grundlage aller; es ist am wichtigsten und besitzt den höchsten Rang, so daß es für alle Zwecke genügt. Es trägt deutlich die Form des Räuchergefäßes, auf das es sich auch historisch zurückführen läßt. Es soll aus Indien stammen und ist von China her nach Japan gewandert. Als Träger für den Kesseldeckel kann es nur benutzt werden, nachdem sein eigener, für den Weihrauch durchlöcherter Deckel geöffnet und umgekehrt aufgelegt ist.

b) Sazae. Sazae ist eine Muschel, und nach ihr ist dieses Futaoki gebildet und benannt. Diese Muschel besitzt stark hervortretende Höcker, die beim Aufstellen den Boden berühren und zu ihrer Stabilität beitragen. Der Muschelmund liegt beim Gebrauch oben.

c) Mitsuba. Dieser Name bezeichnet eine Kleeart mit dreiteiligem Blatt. Das Futaoki besteht aus zwei gekrümmten Flächen, die jede in drei Spitzen auslaufen. Die Mitten der beiden Flächen legen sich aneinander, und zwar so, daß, wenn man das Futaoki auf die drei Spitzen der einen Fläche stellt, die Spitzen der anderen nach oben ragen und immer eine obere Spitze genau in der Mitte zwischen zwei unteren Spitzen sich erhebt. Die drei Spitzen sind gleichwertig; doch muß eine von ihnen bei der Benutzung auf den Platz des Gastes¹ gerichtet sein.

d) Kogotoku. Dies ist ein kleiner Dreifuß, genau wie

¹ Genauer: des ersten Gastes. S. Kap. X.

der große Gotoku, der den Kessel trägt. Bisweilen sagt man auch einfach Gotoku. Man verwertet ihn am liebsten bei Tsurugama. Auf keinen Fall darf man einen Kogotoku benutzen, wenn schon ein Gotoku für den Kessel in Gebrauch ist. Man stellt ihn mit dem Ring nach unten auf, so, daß einer der Füße nach dem Gast gerichtet ist. Dieser kleine Dreifuß leitet sich von einem Lichthalter ab.

e) Kani. Dieses Wort bedeutet eine Krabbe. Das Futaoki ist eine stark stilisierte Krabbe, die auf ihren fast senkrecht stehenden Beinen ruht, die sich rechts und links dicht aneinanderschließen. Die Krabbe muß dem Gast ihr Gesicht zuwenden.

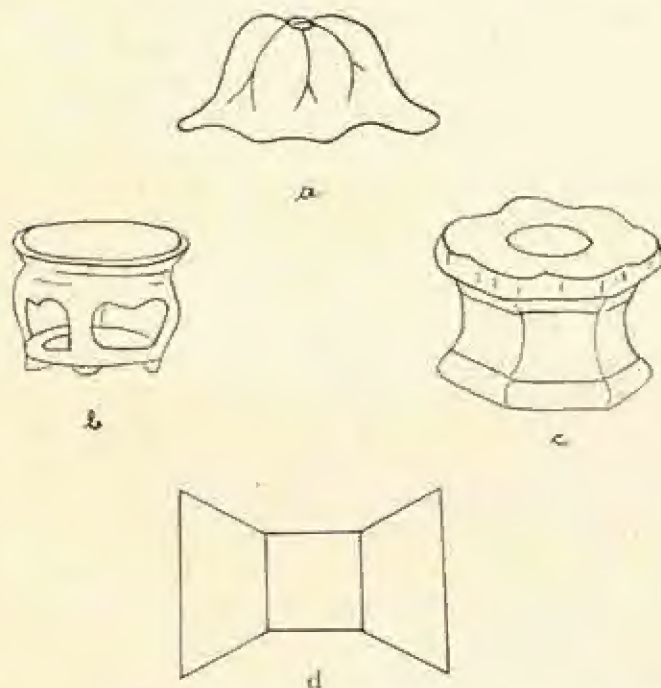
f) Ikkanjin. Ikkanjin ist ein Koreaner. Das Futaoki besteht aus einem Brunnen, an den sich ein koreanisches Kind anklammert. Die Japaner fassen die Figur als chinesisches Kind auf. Dieses Futaoki leitet sich wieder von einem Räuchergefäß ab.

g) Sankanjin. Hier handelt es sich um drei Koreaner. Sie fassen sich an die Hände, so daß ihre Arme einen geschlossenen Ring bilden. Zwei Figuren sollen gleich sein und sich von der dritten unterscheiden. So kann die dritte Figur etwa einen Haori (Überwurf) über dem Kimono tragen. Die ausgezeichnete Figur muß dem Gast zugewandt sein.

Diese sieben Formen sind etwas veränderlich und können als persönliche Arbeit eines Künstlers einen neuen Ausdruck gewinnen. Die meisten dieser Formen stammen aus China und haben dort ursprünglich einen anderen Zweck erfüllt. Erst nachträglich hat man sie als Futaoki benutzt. Man hat immer nach neuen Formen gesucht und hat dabei verwertet, was sich irgend wie eignete. So hat man auch einfach Pflanzenformen übernommen. Ein Beispiel ist das Lotusblatt, Kayo, in der üblichen Stilisierung (Skizze 17a). Auch die Blüte Kikyō, Platycodon gerandiflorum, kommt vor (Skizze 17c). Eine andere Verwertung einer Blüte, der Pflaume, zeigt das in Tafel 25a gegebene Futaoki. Die alte Form des Leuchters regte zum Yagaku an mit drei, seltener mit fünf Beinen (Skizze 17b); die Form der Trommel gab das Taikodō (Tafel 25c). Manche Futaoki gehen in ihrer Form auf alte Geräte des Zenkultes zurück, so die Glockenform verschiedener Gestalt, die

als kirchliches Gerät *Suzu*, als Glocke der Postpferde *Ekiro* genannt wird.

9. *Hishaku* (Tafel 28). Dies ist ein Schöpflöffel aus Bambus. Man verwendet ihn dazu, heißes Wasser aus dem Kessel in die Teeschale zu gießen oder dem *Mizusashi* kaltes Wasser zu entnehmen. Er ist dem Schöpflöffel des täglichen japanischen Gebrauches durchaus ähnlich und besteht wie dieser



Skizze 17. *Futaoki*

a) *Kayo*, b) *Yagaku*, c) *Kikyō*, d) *In-no-futaoki*

aus Kelle und Stiel. Die Kelle, *Kō*, wird aus einem stark ausgehöhlten Stück Bambus gefertigt, dessen Knoten durch seine Scheidewand den Boden bildet. Die Kelle ist glatt bearbeitet, wohlgefällig in der Form und durch die starke Aushöhlung ganz dünn und fein. Der Stiel, *E*, verbreitert sich an der Einsatzstelle in die Kelle. Er ist oben flach und unten gerundet. Die obere flache Seite zeigt die unbearbeitete rohe Bambus-

oberfläche. Ungefähr in der Mitte ist ein Knotenpunkt. Am Ende ist der Stil abgeschrägt. Geht der Schnitt in der Richtung von der Rinde zum Mark, so ist es ein Winterlöffel, umgekehrt ein Sommerlöffel. Im Sommer bevorzugt man zudem eine kleine, im Winter eine große Form. Wie beim Chasen benutzt man am liebsten ein neues, noch ungebrauchtes Hishaku (s. auch Tafel 57b, 58, 59).

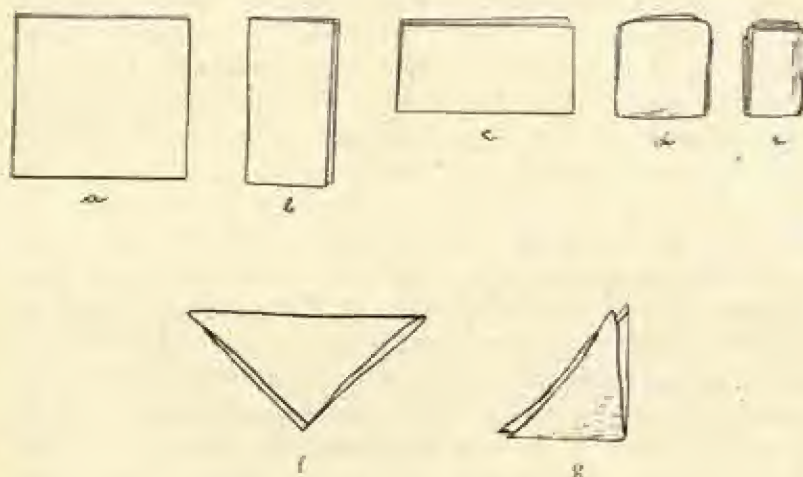
10. Fukusa. Das Fukusa ist ein seidenes Tuch von leuchtend roter, violetter oder auch brauner Farbe. Die braune Farbe paßt zum gesetzten Alter. Die rote Farbe darf nur ein ganz junger oder ein sehr alter Mensch wählen. Die violette Farbe wird als die gewöhnliche betrachtet; doch wird in Wirklichkeit das rote Tuch sehr viel benutzt. Das Fukusa mißt ungefähr 9,0 Sun mal 9,5 Sun¹ oder genauer 19 mal 21 Mattenkörner². Das Fukusa ist doppelt; drei seiner Seiten sind zusammengenäht, die vierte entsteht beim Umfalten. Dieser Unterschied in den Seiten ist für den Gebrauch wesentlich. Um das Fukusa für den Gebrauch fertig zu machen, muß man es achtfach zusammenfalten. Man hält es so, daß der geknickte Rand rechts ist (Skizze 18a), und legt die beiden oberen Ecken zusammen (b). Dann faßt man die beiden doppelten Ecken so, daß der einfache, d. i. der ungenähte Rand nach außen, also vom Körper abgewandt ist (c). Jetzt legt man die beiden doppelten Ecken wieder zusammen, so daß die vier Ecken auf einander liegen. Man hält es so, daß der einfache Knick unten und die vier Ecken rechts oben sind (d), und schlägt die rechte Hälfte über die linke (e). Der Teeliebhaber soll immer ein Fukusa im Kimono tragen.

11. Chakin. Das Chakin ist ein Tuch aus grobem weißen Leinen. Es ist ungefähr 1 Shaku lang und knapp 5 Sun breit. An den Schmalseiten läuft die Kante des Gewebes, die Längsseiten sind bestochen. Beim Herausnehmen aus dem Wasser, in das es vor dem Gebrauch gelegt wird, faßt man es mit Daumen und Zeigefinger beider Hände an zwei gegenüberliegenden Ecken und hebt es so hoch. Man faltet es vierfach

¹ Obwohl es sich hier um Stoff handelt, ist Kanezashi genommen, so daß die früher gegebenen Größen gelten.

² S. Kap. IX.

und ringt es tüchtig aus. Dann streckt man alle vier Seiten und legt es der Länge nach dreifach zusammen. Mit Daumen, Zeige- und Mittelfinger der rechten Hand wird es gefaßt, über den Daumen der linken Hand geführt, und dann wird auch die andere Schmalseite mit der Rechten ergriffen. Es ist dadurch der Länge nach in zwei Teile geteilt. Jetzt hält man die Fingerspitzen der linken Hand von hinten gegen die Mitte und legt die beiden freien Enden mit der rechten Hand gegen den Rücken der linken Finger. Das Tuch ist jetzt vierfach gefaltet. Man faßt es leicht mit den Fingern der rechten Hand am Knick



Skizze 18. Falten des Fukusa

und zieht die linke Hand fort. Die linken Finger fassen das Tuch seitlich, und die rechten falten es in der Längsrichtung noch einmal so um, daß ein Drittel (das ist also ein Zwölftel der Gesamtlänge) hinten liegt. Besonders dieser letzte Knick muß sehr leicht erfolgen. Das Tuch ist jetzt fertig und wird so in die Teeschale gelegt, ein Drittel der Länge nach unten gewandt, die beiden anderen Drittel nach oben, der Knick auf der dem Beobachter abgekehrten Seite der Schale.

12. Kashi no utsuwa oder Kashiki (Kuchenschalen). Für trockenen, oblatenartigen Kuchen, Higashi, benutzt man eine flache tablettartige Form; sie wird mit dem allgemeinen Ausdruck für Tablett O Bon bezeichnet (Tafel 29a). Bisweilen

wird statt dessen auch ein Teller, Sara, gewählt. Für gefüllten Kuchen, Mushigashi, benutzt man eine irdene Schale, die mit dem allgemeinen Ausdruck für Schale Hachi benannt wird (Tafel 29b). Man wählt einfache Kuchenschalen, möglichst ohne Schmuck, und achtet darauf, daß die Farbe der Kuchen mit der der Kuchengeräte harmonisiert. Das O Bon ist ein flaches Holzbrett mit einem Rand; oft ist es dunkelrot oder schwarz lackiert. Während man im gewöhnlichen Leben solche Kuchenplatten meist auf einen Untersatz stellt und Kuchenstäbchen dazulegt, ist beides im Teezimmer nicht Sitte. Zu den gefüllten Kuchen gehört jedoch ein Paar Kuchenstäbchen. Sie gleichen denen des täglichen Gebrauchs, müssen aber dem Stil des Teekultes in ihrer Ausführung angepaßt sein (Tafel 30a). Außer diesen beiden Hauptformen der Kuchenschale gibt es auch ganz kleine Büchsen aus Bronze, die an unsere Theaterbonbonnieren erinnern (Tafel 30b).

13. Kasten für Teegeräte für Lernende. Schließlich sei noch eine Zusammenstellung von Teegeräten erwähnt, die man überaus häufig sieht. Es handelt sich dabei um einen Kasten, in dem sämtliche Teegeräte Platz finden, die für den ersten Teeunterricht gebraucht werden. Der Inhalt ist mehr oder weniger vollständig. Man kann auch Geräte austauschen oder ergänzen. Es handelt sich ja hierbei nicht um ein strenges Teegerät sondern um eine handliche Zusammenstellung für den Anfänger. Die einzelnen Teegeräte stehen übereinander. Der Raum ist jedesmal durch ein Querbrett abgetrennt. Der Kasten, den ich benutze, ist 1 Shaku 4,7 Sun hoch, 5,8 Sun breit und ebenso tief. Er wird oben durch einen Metallhaken getragen. Die vordere Seite läßt sich herausnehmen. Ganz unten steht die Spülschale; darüber ist der Platz für das Wassergefäß; in der nächsten Abteilung finden zwei Teeschalen, eine Winter- und eine Sommerschale, Platz. Der Schöpflöffel steht links vorn; er greift in einen Einschnitt des obersten Brettes ein und füllt fast die Hälfte der obersten Abteilung. Alle übrigen Geräte, Teebüchse, Futaoki, Teeschläger, Teelöffel und auch ein Weihrauchbüchsen¹ finden teils neben, teils in den bisher genannten ihren Platz.

¹ S. Kap. IV.

Kapitel III

TANAMONO

Mit den Geräten, die im zweiten Kapitel beschrieben sind, kommt man nur bei der Form aus, die man Hakobidate nennt, und bei der jeder für den Gebrauch nötige Gegenstand während der Zeremonie ins Zimmer hereingebracht wird. Daneben gibt es aber Hilfsgeräte, Tanamono, auf denen man einen Teil der nötigen Dinge schon im voraus aufstellen kann. Im allgemeinen versteht man unter Tana ein Wandbrett; aber in diesem Fall reicht der Begriff Wandbrett nicht aus. Tanamono umschließt eine große Reihe aus Holz gearbeiteter Gestelle. Man findet darunter Bretter, Tische, Schränke, Kästen und Wandbretter oder vielmehr Dinge, die wir so bezeichnen würden. Der Japaner gebraucht nur den Ausdruck Tanamono und führt keine weiteren Unterscheidungen mehr ein. Es handelt sich um sehr schöne Holzarbeiten; denn der Japaner ist Meister in der Beurteilung und Bearbeitung des Holzes. Da das Holz in Japan vielfach roh benutzt wird, kommt der eigene Charakter des Materials stark zum Durchbruch.

I. Bretter. Zwei Formen sind zu erwähnen, das Ōita und das Nagaita.

1. Das Ōita (Skizze 78a, b) geht auf Rikyū zurück. Es wird nur in Verbindung mit einem Furo, also nur im Sommer gebraucht. Bisweilen ist es quadratisch; dann zeigt es folgende Maße:

Seitenlänge	1 Shaku 4 Sun
Stärke	6 Bu.

Es kann aber auch folgendermaßen hergestellt werden:

Länge	1 Shaku 4 Sun
Breite	1 " 3 "
Stärke	6 Bu.

Das Ōita wird aus dem Holz der *Paulownia imperialis* gearbeitet und schwarz lackiert.

2. Nagaita (Tafel 59). Ihm kommt eine weit größere Bedeutung als dem vorigen zu. Es gehört zu den wichtigsten und angesehensten Formen unter den Tanamono. Man benutzt es im Sommer und im Winter; doch wählt man im Sommer ein etwas größeres Brett als im Winter. Das bekannteste Nagaita wird aus dem Holz der *Paulownia imperialis* hergestellt und schwarz lackiert. Der Lack wird so aufgetragen, daß die obere und untere Fläche deutlich die schöne Maserung des Holzes erkennen lassen, während die Ränder ganz Lackcharakter tragen und das darunter liegende Holz vollkommen verdeckt ist. Die Maße sind

	für das Winterbrett:				für das Sommerbrett:							
Länge	2	Shaku	4	Sun	4	Bu	2	Shaku	8	Sun	0	Bu
Breite	1	"	1	"	1	"	2	"	2	"	6	"
Stärke				4	"						6	"

Dieses Nagaita geht auf Rikyū zurück, doch gibt es auch ein naturfarbenes Nagaita aus dem Holz der *Paulownia imperialis*, das dem Teemeister Sensō¹ zugeschrieben wird. Seine Maße sind:

Länge	2	Shaku	8	Sun	0	Bu
Breite	1	"	3	"	3	"
Stärke				6	"	

Beim Nagaita sowie bei dem später zu beschreibenden Daisu reichen die im vorigen Kapitel geschilderten Geräte nicht aus. Es tritt zu ihnen meist noch ein Shakutate. Hierunter versteht man einen Ständer für den Schöpflöffel, der aber außer dem Schöpflöffel auch noch die Feuerstäbchen² aufnimmt. Er wird meist aus Bronze hergestellt (Tafel 31a), doch findet man auch keramische Stücke (Tafel 31b).

II. Tische. Die Tischchen und die weiter unten zu beschreibenden Schränkchen sind der westlichen Kunstbetrachtung nicht entgangen. Geschnitzte und mit feinen Lackarbeiten verzierte Tische und Schränke, wie sie der Teemeister Kobori Enshū benutzt hat, sind auch heute noch beim Antiquitätenhändler Japans zu finden. Uns interessieren hier hauptsächlich

¹ S. Kap. XXV.

² S. Kap. IV.

die strengen Grundformen der klassischen Teeschule. Die Wiedergabe beschränkt sich im allgemeinen auf die in Japan übliche Skizze, nach der sich der Hersteller richtet.

3. Marujoku (Skizze 19 u. Tafel 57b u. 58), ein Tisch aus naturfarbenem Holz der Paulownia imperialis; er geht auf Rikyū zurück und darf im Sommer wie im Winter gebraucht werden. Man kann das Marujoku ganz auseinandernehmen und wieder zusammensetzen. Die einzelnen Teile müssen deshalb sehr gut gearbeitet werden. Dies gilt besonders für die acht kleinen Einsatzstücke, Hishi, die paarweise die Tischbeine oben und unten festhalten. Das Holz der Paulownia imperialis ist so weich, daß es bei jedem schwachen Druck deformiert wird. Will man den kleinen Tisch zusammensetzen, so muß man verstehen, sein Holz richtig zu behandeln. Sind die Einsatzstücke bei trockenem Wetter zu klein geworden, so legt man ein feuchtes Tuch darauf und erwärmt sie mit einer japanischen Platte. Auf die Weise lassen sich auch Druckstellen wieder entfernen. Sind die Teile zu groß, so müssen sie umgekehrt am Holzkohlenfeuer getrocknet werden. Die Maße sind;



Skizze 19

Marujoku

nach Chadō Hōkan

für die obere Platte: für die untere Platte:

Durchmesser 1 Shaku 0 Sun 2 Bu 1 Shaku 1 Sun 0 Bu
Stärke 4,3 „ 5 „

Die Entfernung zwischen den beiden Platten ist 1 Shaku 3 Sun 3 Bu. Die Stärke der Pfeiler beträgt 7 Bu. Die Festlegung der Maße geht bei diesem Tisch wie auch sonst bei Tanamono noch bedeutend weiter. Auch für die Abschrägung der Kanten, Men, wird das Maß gegeben. Die verschiedenen japanischen Bücher zeigen jedoch kleine, wenn auch unbedeutende Abweichungen in den Maßen.

Dem Marujoku ähnelt ein Tischchen, das erst ganz neuen Ursprungs ist. Es besteht aus einer viereckigen Grundfläche aus Kiefernholz und einer runden Tischplatte aus Zedernholz. Beide sind durch zwei Bambuspfeiler verknüpft (Skizze 20). Dieses Tischchen soll im zehnten Jahre Meiji (1878) zuerst gebaut sein. Zu jener Zeit bestand ein Streit zwischen den drei

verschiedenen Richtungen der klassischen Teeschule, Senge¹. Ein Priester des bekannten Tempels Daitoku-ji in Kyōto brachte eine Versöhnung zustande und schenkte jeder Sekte ein solches Tischchen, damit sie sich stets an die Versöhnung erinnere. Der Name des Tisches bewahrt die Erinnerung an die Entstehung. Er lautet Sanwadana, Drei-Frieden-Tana². Ich habe solch ein Tischchen nur einmal bei der Teelehrerin Endō in Tōkyō gesehen. Gelegentlich einer größeren Tee-gesellschaft zeigte Frau Endō ihren Schülerinnen den Tisch und machte darauf aufmerksam, daß durch die geschickte Verbindung der beiden Tischplatten durch Bambus es möglich wäre, sowohl ein Feuerbecken aus Bronze, wie aus Eisen zu verwerten³.

4. Yohōdana. Man unterscheidet bei diesem Tisch zwei Arten; die eine (Skizze 21a) hat gradlinige Ecken, die andere (Skizze 21b) ist an den Ecken etwas abgestumpft. Die erste wird dem Teemeister Rikyū, die zweite dem Teemeister Kōgin zugeschrieben. Doch kommt es auch vor, daß die zweite als Rikyū Konomi, Rikyū's Geschmack, bezeichnet wird. Beide sind aus naturfarbenem Holz der Paulownia imperialis hergestellt und können zu jeder Jahreszeit benutzt werden. Die Maße sind:

	Rikyū Konomi:				Kōgin Konomi:			
Höhe innen ge-								
messen								
Länge der oberen								
Platte	1	„	7	„	2	„	1	„
Breite der oberen								
Platte	1	„	3	„	2	„	1	„
Stärke der oberen								
Platte					4,5	„		4,3
Stärke der Pfosten					7	„		7
Länge der unteren								
Platte	1	„	3	„	7	„	1	„
Breite der unteren								
Platte	1	„	2	„	1	„	1	„
Stärke der unteren								
Platte					4,5	„		5,3

¹ Es sind dies Omote, Ura und Mushi-no-koji.

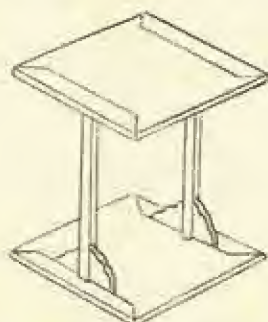
² Nach *Chadō to Kōdō*, S. 143.

³ S. Kap. XXIII.

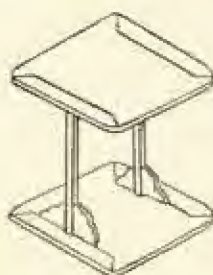
Aus der Zeichnung ist zu erschen, daß in beiden Brettern, dem oberen wie dem unteren, der Rand an zwei Seiten eingelegt ist. Man bezeichnet solch ein eingelektes Stück als Hashibami. Wenn es zu einer Tanamono gehört, so gibt man stets sein genaues Maß an; in diesem Falle ist es 8 Bu breit.



Skizze 20
Sanwadana
nach Chadō to Kōdō



a



b

Skizze 21
Yohōdana nach Chadō Hōkan

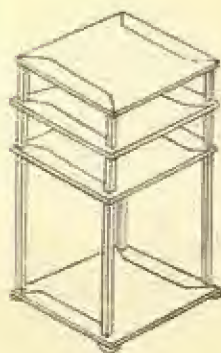
5. Kuwakojoku (Skizze 23). Wie der Name besagt (kuwa Maulbeerbaum), handelt es sich um einen Tisch aus Maulbeerholz. Die Maße sind:

Gesamthöhe	1 Shaku 7 Sun 0 Bu
Entfernung zwischen oberem u. mittlerem Brett	1 " 3 " 7 "
Entfernung zwischen mittlerem u. unterem Brett	2 "
Stärke d. oberen Brettes	4 "
" " mittleren "	4 "
" " unteren "	5 "
" der Pfeiler	4 "
Länge d. oberen u. mittl. Brettes	9 " 0 " 5 Rin
Breite d. oberen u. mittl. Brettes	9 "
Länge d. unteren Brettes	9 " 4 "
Breite " " "	9 " 3 " 5 "

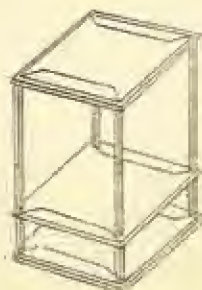
Die Pfeiler erweitern sich zwischen mittlerem und unterem Brett. Dabei geht ihre Stärke von 4 Bu auf 5 Bu 8 Rin über

(s. Nebenzeichnung). Man bezeichnet dies als Karaashi, d. i. chinesischer Fuß.

Die aus Maulbeerholz hergestellte Form geht auf den Tee-meister Nyo Shinsai zurück. Aus Kiri, d. i. Paulownia imperialis, wird sie dem Teemeister Gensō zugeschrieben, und die Form aus Ikkam-bari¹ soll dem Geschmack des Tee-meisters Sōzen entsprechen. Auch dieser Tisch darf im Winter wie im Sommer gebraucht werden.



Skizze 22
Sanjūdana
nach Chadō Hōkan



Skizze 23
Kuwakojoku
nach Chadō Hōkan

6. Sanjūdana (Skizze 22). Sie erinnert an die vorige Art, besitzt aber im ganzen vier Bretter. Wie Kuwakojoku kommt auch dieser Tisch in drei Ausführungen

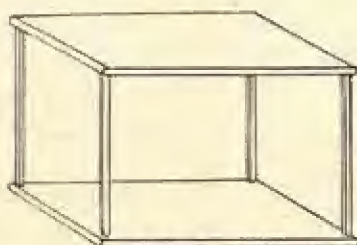
vor, und zwar geht die Ausführung in Maulbeerholz wieder auf Nyo Shinsai, die in Kiri auf Gensō und die aus schwarzem Ikkambarilack wieder auf Sōzen zurück. Im Gegensatz zum vorigen Tisch ist in diesem Fall jedoch die Lackform die beliebteste. Wie die vorangehenden Tische ist auch dieser für jede Jahreszeit passend. Die Maße sind:

Gesamthöhe	2	Shaku	2	Sun	6	Bu
Entfernung zwischen oberstem u. zweitem Brett	5	„				
Entfernung zwischen zweitem u. drittem Brett	5	„				
Entfernung zwischen drittem u. unterstem Brett	3	„	0	„	5	„
Höhe der Füße					8	„

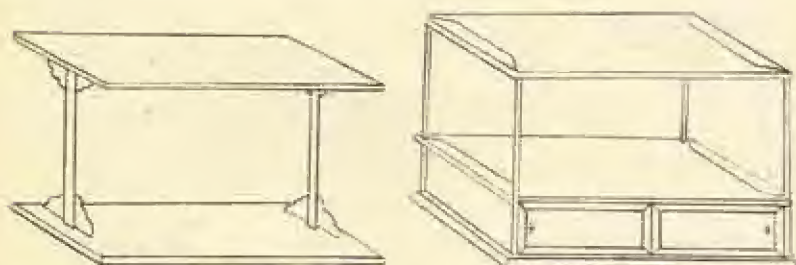
¹ Ikkamhari bedeutet einen Lack, der auf viele, sich übereinanderlegende Schichten von Papier aufgetragen ist. Dieser Lack wird hauptsächlich in Nagoya hergestellt.

Stärke der Bretter				4 Bu
Seitenlänge der Bretter	1 Shaku 2 Sun	1	"	
Stärke der Pfeiler		5	"	5 Rin

7. Daisu. Es gibt drei wichtige Daisu, und sie gehören zu den vornehmsten Tanamono. Es sind dies der Takedaisu (Skizze 80) nach dem Teemeister Jūkō, der Shin-no-daisu nach dem Teemeister Rikyū (Skizze 24) und der Kuwadaisu (Skizze 25a) nach dem Teemeister Sōtan. Alle



Skizze 24. Shin-no-daisu nach Chadō Hōkan



a) Kuwadaisu nach Chadō Hōkan b) Shōōdana nach Chadō Hōkan

Skizze 25

Daisu bestehen aus zwei Platten, einer Tisch- und einer Grundplatte. Takedaisu und Shin-no-daisu besitzen vier Pfosten, Kuwadaisu nur zwei. Beim Takedaisu sind die beiden Platten aus Kiriholz und die Pfosten aus Bambus; nach seinen Pfosten wird er Bambus (Take)-Daisu genannt. Der Shin-no-daisu wird ganz aus Kiri hergestellt; im Gegensatz zum unbearbeiteten Takedaisu ist der Shin-no-daisu lackiert. Der Kuwadaisu wird aus Maulbeerholz angefertigt (vgl. Kuwajokoku). Die Maße sind:

Takedaisu

Höhe ¹	1 Shaku	8 Sun	1 Bu
Länge der Deckplatte	2	4	8
Breite der Deckplatte	1	2	6
Stärke der Deckplatte			5,5
Länge der Grundplatte	2	5	2
Breite der Grundplatte	1	2	6
Stärke der Grundplatte		1	2
Stärke der Pfosten			7

Shin-no-daisu

Höhe	2 Shaku	2 Sun	0 Bu
Länge der Deckplatte	3	2	0
Breite der Deckplatte	1	4	0
Stärke der Deckplatte			6
Länge der Grundplatte	3	0	0
Breite der Grundplatte	1	4	2
Stärke der Grundplatte		1	4
Stärke der Pfosten			8

Kuwadaisu

Höhe	1 Shaku	8 Sun	5 Bu
Länge der Deckplatte	2	3	3
Breite der Deckplatte	1	2	1
Stärke der Deckplatte			6
Länge der Grundplatte	2	4	0
Breite der Grundplatte	1	2	8
Stärke der Grundplatte		1	2
Stärke der Pfosten			7

Beim Takedaisu ist Anzahl und Abstand der Knoten an den Bambuspfeuten genau vorgeschrieben. An der den Gästen zugewandten Breitseite müssen die beiden Pfeuten je drei, an der anderen je zwei Knoten besitzen. Es kommen aber auch Vorlagen vor, bei denen die beiden sich diametral gegenüberliegen-

¹ Beim Takedaisu ist die lichte Höhe, bei Shin-no-daisu und Kuwadaisu die Gesamthöhe angegeben.

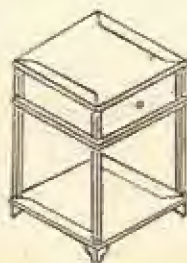
den Pfosten die gleiche Anzahl von Knoten aufweisen. Die Bambusstäbe sind so bergerichtet, daß der Tisch sich bequem auseinandernehmen und wieder zusammensetzen läßt, und zwar geschieht dies mit Hilfe von kleinen Holzpflocken. Auch der Kuwadaisu läßt sich auseinandernehmen. Die Einrichtung ist wie beim Marujoku.

Eine vollständige Liste aller Daisu muß sieben verschiedene Formen aufzählen: zwei Formen des Shin-no-daisu, eine größere für den Sommer und eine kleinere für den Winter; Kuwadaisu für den Winter, Takedaisu für Sommer und Winter; Kōraidaisu¹ für den Winter (Skizze 26), Tsumakuredaisu für den Winter und Kyūdaisu für Sommer und Winter. Wie der Kuwadaisu, so gehen auch Kōrai- und Tsumakuredaisu auf den Teemeister Sōtan zurück. Der Kyūdaisu wird dem Teemeister Rikyū² zugeschrieben. Kyūdaisu und Tsumakuredaisu besitzen wie



Skizze 26
Kōraidaisu

der Kuwadaisu nur zwei Beine, alle übrigen ruhen auf vier Stützen. Der Tsumakuredaisu zeigt einen mit Zinnober lackierten Rand, dem er seinen Namen verdankt. Erwähnt werden muß, daß beim Daisu das Doburo benutzt werden darf.



Skizze 27. Kōgindana
nach Chadō Hōkan

III. Schränke. Hierunter seien alle Tanamono zusammengefaßt, die Schubfächer oder Schiebetüren besitzen.

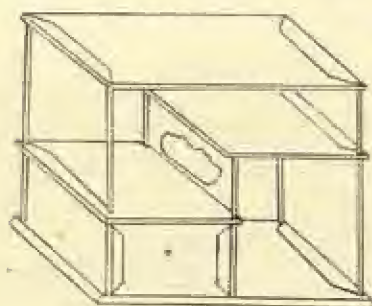
8. Kōgindana (Skizze 27). Der Name weist auf den Teemeister Kōgin; daneben kommt auch der Name Mikimachidana vor. Diese Tana wird aus naturfarbenem Holz hergestellt, und zwar benutzt man Kiri. Nur der Knopf der Schublade soll aus schwarzem Kakiholz sein. Die Maße sind:

¹ Es gibt einen kleinen Tisch gleicher Art, der wie Yohōdana gebraucht wird; Kōraijoku.

² Andererseits wird behauptet, daß schon Jūkō einen Kyūdaisu benutzt habe; s. Kap. XXV.

Höhe	1 Shaku 4 Sun 6 Bu
Decke u. unteres Brett: Länge 1	" 0 " 0 "
" " " " : Tiefe 1	" 0 " 6 "
Stärke des Brettes	3,5 "
Höhe der Schublade	3 " 3,5 "
Stärke der Pfosten	6 "
Höhe der Füße	7 "
	(oder auch 6 Bu)

9. Shōōdana (Skizze 25b). Man bezeichnet sie auch als Fukurodana; der erste Name geht auf den Teemeister Shōō zurück, der sie zuerst für die Teebereitung gewählt haben soll¹. Sie wird auch als Bücherbrett benutzt. Das Wort Fukurodana, das Taschen- oder Beutel-Tanamono bedeutet, gebraucht man auch für Shinodana (s. u.). Die Shōōdana wird aus Zypressenholz, Hinoki, hergestellt und mit hellem Lack bearbeitet, der die Maserung durchscheinen läßt, und den man Shunkel-



Skizze 28
Shinodana nach Chadō Hōkan

nuri nennt. Die beiden Schiebetüren besitzen einen Griff, Hikite. Diese Tana darf nur im Winter gebraucht werden. Die Maße sind:

Höhe	1 Shaku 9 Sun 5 Bu
Länge der Deckplatte	2 " 4 " 3 "
Breite " "	1 " 2 " 9 "
Länge des Bodens	2 " 4 " 5 "
Breite " "	1 " 3 " 0 "
Höhe des freien Raumes	1 " 1 " 8 "
Stärke der Deckplatte	
" des Bodens	5 "
" der Pfosten	6 "
	7 "

10. Shinodana (Skizze 28). Das Zeichen für diese Tana weist darauf hin, daß sie ursprünglich für die Weih-

¹ S. Kap. XXV.

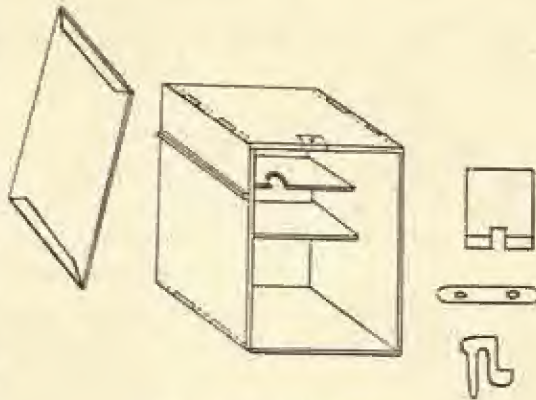
rauchzeremonie, Kikikō, verwandt ist. Zuerst soll Rikyū sie bei der Teebereitung benutzt haben. Wie bereits erwähnt, wird sie gleich der vorigen Tana auch oft als Fukurodana bezeichnet. Man stellt die Shinodana aus naturfarbenem Kiriholz her. Ihre Maße sind:

Gesamthöhe	1	Shaku	9	Sun	8	Bu
Länge	2	"	5	"	5	"
Tiefe	1	"	2	"	8	"
Stärke der Pfosten					7	"
Stärke der Deckplatte					5	"
Stärke des Bodens					5,5	"
Höhe des freien Raumes zwischen Decke u. Schublade	1	"	1	"	7	"
zwischen Decke und Zwischenbrett			6	"	6	"
Stärke des Zwischenbrettes					4,2	"
Stärke der Schubfachdecke					4,2	"
Stärke der Schubladentür					2,5	"

Diese Tana darf wiederum nur im Winter benutzt werden, denn wie die vorige bietet sie keinen Platz zum Aufstellen des Furo und ist andererseits zu groß, als daß man das Furo daneben stellen könnte.

IV. Kästen.

Mir ist nur eine Tanamono bekannt, die die Form eines Kastens besitzt und bei niedriger Form des Chanoyu benutzt werden darf. Es ist dies die



Skizze 29. Tabidansu

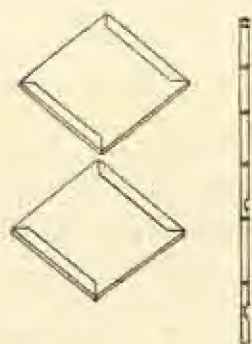
11. Tabidansu (Skizze 29). Der Name schließt das Wort tabi ein, das Reise bedeutet, und ursprünglich soll sie für den Gebrauch auf der Reise entworfen sein. Auch sie trägt Rikyūs

Namen. Sie wird aus naturfarbenem Kiriholz hergestellt. Die Maße sind:

Äußere Höhe	1 Shaku	4 Sun	7 Bu
Breite	1 "	1 "	4 "
Tiefe		9 "	0 "
Stärke des Holzes			3 "
Tiefe des oberen Brettes		8 "	1 "
" " unteren "		6 "	1 "
Stärke beider Bretter			2 "
Freier Raum zwischen Decke und oberem Brett		3 "	0 "
Freier Raum zwischen den bei- den Brettern		4 "	4 "
Breite des Einschnittes im oberen Brett			3 "
Tiefe desselben	1 "	"	1,5 "

Diese Angaben mögen zur Veranschaulichung genügen. Erwähnt sei jedoch, daß sämtliche überhaupt vorkommenden Größen festgelegt sind, selbst die der Metallbeschläge.

V. Wandbretter. Wandbretter findet man vielfach in historischen Teezimmern. Im heutigen Teeunterricht treten sie dagegen zurück.



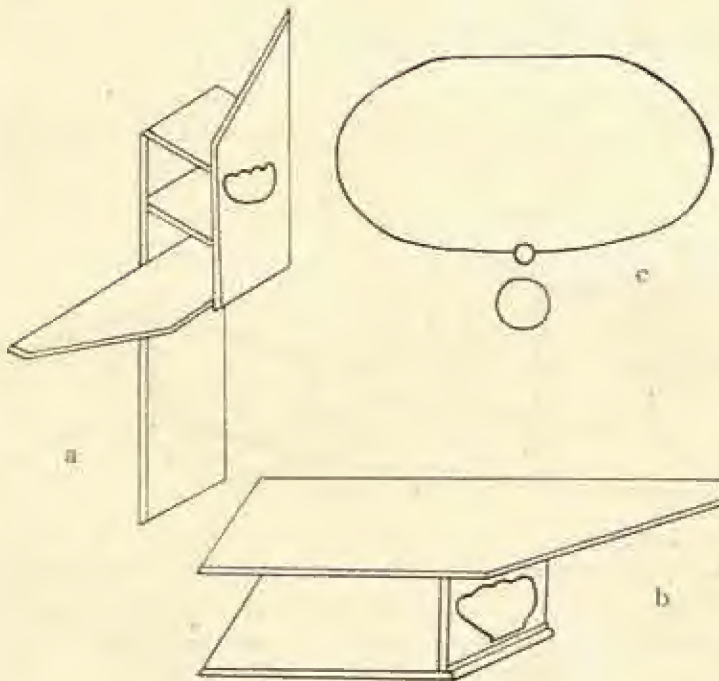
Skizze 30
Nijūtsuridana
nach Chadō Hōkan

12. Nijūtsuridana (Skizze 30). Der Name besagt, daß es sich um ein doppeltes Wandbrett handelt, das aufgehängt wird. Meist wird es aus Kiriholz hergestellt, bisweilen auch aus Zedernholz. Es gehört auf die abgewandte Seite einer Daimematte¹. Die beiden Bretter werden durch einen Bambusstock gestützt. Sie liegen wagerecht übereinander, greifen mit der einen Ecke in den Bambusstab ein und stoßen mit der gegenüberliegenden Ecke an die Ecke des Zimmers. Die Maße sind:

¹ S. Kap. IX. Eine Abbildung eines solchen Wandbrettes im Teezimmer gibt Baltzer, F., *Das japanische Haus*, 1903, Bl. 9.

Entfernung der beiden Bretter

von einander	o	Shaku	6	Sun	5	Bu
Stärke des oberen Brettes					4,2	„
Stärke des unteren Brettes					3,5	„
Länge der Bretter	1	„	0	„	2	„
Breite der Bretter			9	„	0	„
Länge des Bambusstabes	4	„	8	„	6	„
Entfernung des Bambusstabes vom Boden	1	„	7	„	6	„



a) Kugibakodana, b) Hōrokudana, c) Rikyūdō no Tana
nach Chashiki Kagetsu Shū

Skizze 31

Daneben gibt es ein Wandbrett, das nur ein Fach besitzt, und ein anderes, das drei Fächer zählt.

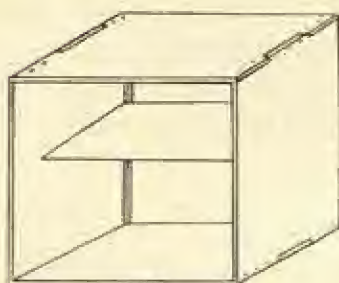
13. Kugibakodana (Skizze 31a). Dies ist ein sehr unregelmäßiges Wandbrett aus Zedernholz, das auf den Tee-

meister Sensō zurückgeht. Das längliche, senkrecht stehende Brett, das die Rückwand bildet, soll 3 Shaku 1 Sun 4 Bu messen.

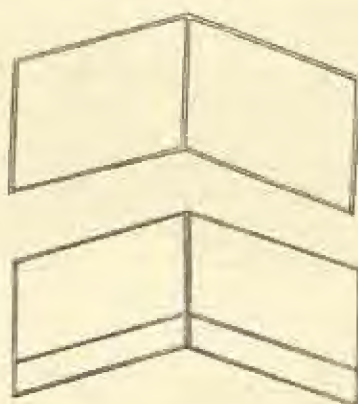
14. Hōrokudana (Skizze 31b). Auch das Hōrokudana geht auf Sensō zurück. Wesentlich ist ihm die durchbrochene Schnitzarbeit. An der Kante seiner größten Ausdehnung mißt es 3 Shaku 2 Sun.

15. Rikyūdō-no-tana (Skizze 31c) ist ein längliches, an den Kurzseiten abgerundetes Brett, das fast 4 Bu stark ist. Die Länge beträgt 1 Shaku 4 Sun, die Breite 9 Sun.

16. Dōkō (Skizze 32). Dies ist eigentlich ein Wandschrank. Es ist eine Todana, eine Tana mit Tür, und wird aus Zedernholz hergestellt. Man bringt diese Tana seitlich zu der Matte



Skizze 32
Dōkō nach Chadō Hōkan



Skizze 33
Byōbu nach Chadō Hōkan

an, auf der die Geräte aufgestellt werden¹, und zwar meistens nach der Seite des Wirtes hin. Der Japaner rechnet Dōkō nicht zu Tanamono. Man sagt immer: „Ist Tanamono oder Dōkō vorhanden . . .“. Die Maße sind:

Höhe	2	Shaku	0	Sun	3	Bu
Länge	2	„	3	„		
Tiefe	1	„	3	„	5	„
Entfernung des mittleren Brettes vom Boden	1	„	2	„	2	„

¹ S. Kap. IX.

Tiefe des Brettes

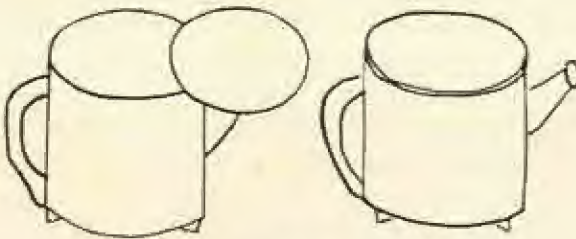
9 Sun 5 Bu

Stärke des Brettes

3 "

In der rechten Innenseite ist ein Nagel zum Aufhängen des Schöpflöffels eingeschlagen. Er soll 4 Sun von der Decke und 2,8 Sun von vorn entfernt sein. Links muß ein Nagel zum Aufhängen des Beutels der Teebüchse angebracht werden und zwar 1 Sun 3 Bu von der vorderen Kante entfernt.

17. Byōbu. Ein Kapitel über Tanamono muß auch den Wandschirm erwähnen, der bisweilen als Hintergrund für Tanamono gebraucht wird. Er darf aber nur in einem Zimmer benutzt werden, das größer als viereinhalb Matten ist¹. Am wichtigsten sind die kleinen Schirme, die durch Skizze 33 veranschaulicht werden. Der obere Wandschirm ist der Rikyū Furosaki Byōbu. Sein Rahmen ist lackiert, und er soll weiß



Skizze 34. Kataguchi

bespannt sein. Der zweite Schirm geht auf Sōtan zurück. Die Einfassung und der untere Streifen sind aus dem Holz der Zeder gearbeitet. Die Maße sind:

	Schirm nach Rikyū		Schirm nach Sōtan	
Höhe	2 Shaku	3 Sun	2 Shaku	5 Sun
Breite	3 "	1 "	2 "	9,5 "
Stärke des				
Rahmen		0 " 5,4 Bu		0 " 5,4 Bu
Höhe des				
Streifens				7 "

Es muß wohl verstanden werden, daß es sich hier um die traditionelle Form handelt, die die Lehrbücher übermitteln. Die

¹ S. Kap. IX.

Wandschirme, die im Gebrauch sind, weichen mehr oder weniger von diesen Vorschriften ab. Nicht nur die Maße variieren; man sieht im Teezimmer Schirme mit goldenen oder silbernen Plättchen belegt, mit Bild andeutenden Kombinationen solcher Plättchen, mit Tuschzeichnungen und so weiter.

Erwähnt sei noch ein sechsteiliger Wandschirm von der Höhe 4 Shaku 8 Sun nach Sensō und ein zweiteiliger, der 5 Shaku 4 Sun hoch ist.

Schließlich gehört in dieses Kapitel noch ein Gerät, das bei Gebrauch einer Tanamono erforderlich ist. Es handelt sich um ein Wassergefäß aus Kupfer, das man Yakan nennt. Man sagt auch oft Aka-Yakan, rotes Yakan, und denkt dabei an die Farbe des Kupfers. Das Yakan erinnert in der Form an einen europäischen Teetopf (Tafel 32). Ein Henkel und ein Ausguß mit einem aufklappbaren Verschuß sind dafür charakteristisch. Es gibt jedoch die mannigfaltigsten Formen, und sein Gebrauch beschränkt sich durchaus nicht nur auf die Teezeremonie. Es dient dazu, nach Beendigung der Zeremonie frisches Wasser ins Zimmer zu bringen, damit das Mizusashi, das auf der Tanamono aufgestellt ist, neu gefüllt werden kann. Statt des Yakan kann man auch ein Kataguchi (Skizze 34) oder ein Yutō benutzen¹. Das Kataguchi soll aus Zedernholz hergestellt sein. Seine Form geht auf Rikyū zurück. Seine Höhe beträgt 5,5 Sun, oder 5 Sun oder auch nur 4,5 Sun.

¹ S. Kap. VII.

Kapitel IV

GERÄTE FÜR DIE KOHLENZEREMONIE

Eine Teezeremonie braucht nicht unbedingt mit einer Kohlenzeremonie verknüpft zu sein. Meist geht jedoch eine Kohlenzeremonie voran, und bei den Teegesellschaften¹ ist eine Kohlenzeremonie unumgänglich.

Die wichtigsten Geräte sind schon früher besprochen, da sie gleichzeitig bei der Bereitung des Tees Verwendung finden. Das sind all die Dinge, die zur Erhitzung des Wassers dienen, wie Furo, Ro und Kama, sowie die dazu gehörigen Kesselringe und Dreifuß. Zur Bereitung des Feuers sind noch folgende Geräte erforderlich:

1. Sumitori oder Sairō zum Aufnehmen der Holzkohle, Sumi, wird meist aus Bambus oder anderem Flechtmaterial in der Form eines Korbes hergestellt. Es gibt aber auch Kohlenbehälter aus Holz, so aus Maulbeerholz im Stil des Rikyū, aus gebogenem Bambus usw. Die Körbe sind rund, viereckig, mit oder ohne Henkel. Manche haben einen viereckigen Boden, während sie oben kreisförmig sind. Im allgemeinen sind die Körbe innen mit schwarzem Papier beklebt. Man unterscheidet zwischen einem großen, tiefen Winterkorb (Tafel 33a) und dem meist kleinen, flachen Sommerkorb (Tafel 33b). Die Abbildungen geben die gebräuchlichste Form für Sommer und Winter. Wenn es sich auch nur um einen Kohlenbehälter handelt, so sind die Körbe doch von feiner Arbeit, und an der Sauberkeit der Ausführung erkennt man leicht, daß auch sie dem Geist des Tees entsprechen.

2. Haibōroku oder Haiki. Dies ist eine irdene Schale, in die Asche getan wird. Sommer- und Winterschale sollen sich wieder nach der Größe unterscheiden. Die große Form paßt zum Winter, die kleine zum Sommer. Wichtiger aber ist, daß die Sommerschale glasiert ist (Tafel 34a), während man für

¹ S. Kap. XVIII.

den Winter eine Schale ohne Glasur (Suyaki) auswählt (Tafel 34b). Bisweilen finden sich Unregelmäßigkeiten in der Gestaltung der Schale, durch die sie sich leicht in die Hand schmiegt. Am höchsten geschätzt ist das Handayaki Haiki oder kurz Handa, das seinen Namen nach dem Ort Handa im Lande Owari erhalten hat (Tafel 35).

3. Haisaji. Zur Aschenschale gehört ein kleiner Löffel, Haisaji (Tafel 36). Es handelt sich um einen Metallspaten dessen Griff meist mit Rinde vom Bambussproß umwickelt ist. Wie die Abbildung zeigt, kommen auch Löffel mit Holzgriff vor. Wiederum gibt es verschieden große Löffel. Zur kleinen Aschenschale paßt der kleine, zur großen der große.

4. Hibashi. Das sind Stäbchen, mit denen man die Kohlen handhabt. Der Japaner gebraucht stets Stäbchen beim Anlegen des Feuers, sowohl in der Küche wie im Wohnzimmer. Beim Tee muß man drei verschiedene Arten von Feuerstäbchen unterscheiden. Die einfachen großen Metallstäbe werden nur fürs Furo gebraucht. Sie sind oben stumpf und laufen nach unten spitz zu (Tafel 33b). Bisweilen tragen sie oben einen Ring. Daneben gibt es noch Feuerstäbchen, die einen Griff aus Maulbeerholz haben; sie können groß oder klein sein. Die große Sorte gehört zum Ro, die kleine zum Feuerbecken, an dem man sich die Hände erwärmt¹.

5. Habōki. Dies ist ein kleiner Federbesen, der zum Abstäuben des Ro und Furo dient. Er besteht aus drei Kranichfedern, und zwar müssen es Federn eines männlichen Vogels sein. Die Federn werden so aufeinander gelegt, daß sie sich fast decken. Die Kiele werden mit Rinde von Bambussprossen umwickelt und durch zwei Papierschnüre festgehalten. Dabei wird das Ende der umhüllenden Rinde kunstvoll zusammengefaßt, gedreht und so zurückgeschlagen, daß es durch die untere Schnur gehalten wird. Läuft der Kiel so, daß er die Feder in zwei gleiche Abschnitte teilt, so kann man den Federbesen im Sommer und Winter benutzen. Ist der Abschnitt links vom Kiel kleiner, so darf die Feder nur fürs Furo gebraucht werden. Ist der rechte Abschnitt kleiner, so paßt die Feder fürs Ro. Doch gibt es auch eine andere Tradition, die

¹ S. Kap. V. Tafel 59 mußte eigentlich Stäbchen mit Holzgriff zeigen.

den Unterschied für Sommer- und Wintergebrauch nach der Größe bestimmt, wobei wie immer der größere Gegenstand zur Winterzeremonie paßt (Tafel 37).

6. Kamashiki. Unter Kamashiki versteht man einen meist runden und geflochtenen Untersatz, auf den der Kessel gestellt wird. Kamashiki sind tägliche Gebrauchsgegenstände des japanischen Haushaltes; sie werden auch vielfach in Europa benutzt. Die Kamashiki für die Teezeremonie sind nur durch die Feinheit der Arbeit und den Geschmack, der sich auch in diesen kleinen Dingen bemerkbar macht, vom täglichen Haushaltsgerät zu unterscheiden. Wiederum gibt es zwei Sorten. Die harte und feste Unterlage gehört zum Sommer (Tafel 38 a u. b), die weiche, dicke zum Winter (Tafel 39).

Außer den geflochtenen Unterlagen, den Kumimono, benutzt man auch solche aus Holz, und zwar wählt man das Holz des Kiribaumes. Sie dürfen aber nur im Sommer gebraucht werden.

Zur Neujahreszeit paßt ein Untersatz aus Papier, Kamashikigami. Er wird aus Minogami oder Sugiwaragami¹ hergestellt, indem man zwanzig Bogen Papier je vierfach faltet und aufeinander legt. Die Größe des Kamashikigami soll vier mal fünf Sun betragen.

7. Kōgō. Das ist ein kleiner Behälter für den Weihrauch. Es ist wiederum kein Gerät, das nur für die Teezeremonie gebraucht wird. Man benutzt Kōgō aus Holz oder Bambus, aus Perlmutt oder Gestein. Am häufigsten sind die kleinen keramischen Kōgō (Tafel 40, 41 a u. b); vereinzelt sieht man auch ein seidenes Beutchen als Kōgō für die Reise. Im Sommer soll man ein Döschen aus Holz (Tafel 42a) oder Bambus (Tafel 42b) wählen, falls man nicht eins aus Lack (Tafel 43d) vorzieht, das zu jeder Jahreszeit benutzt werden darf. Auch das Döschen aus Perlmutt unterliegt keiner Zeitbeschränkung. Unter den Lackdöschen findet man köstliche kleine Schätze:

1. Minogami ist sehr gutes japanisches Papier, das aus dem strauchartigen Papiermaulbeerbaum hergestellt wird. Seinen Namen verdankt es der Provinz Mino. Sugiwaragami ist ein weiches Papier, das seinen Namen vom Dorfe Sugiwara in der Provinz Harima ableitet. Es ist nicht so dick wie das für zeremonielle Zwecke gebrauchte echte Hōshō-Papier, an dessen Stelle man es gern verwertet.

reich geschnittzte rote Lackdöschen, tiefschwarze glatte Döschen, Lack mit Emaillearbeit, Nashiji¹, Döschen mit Ornamenten, mit Vögeln, Insekten, mit Pferden oder Rindern, mit Bäumen und Blumen, mit Andeutungen von Landschaften, mit Bildern von Göttern; es ist unmöglich, den Reichtum auch nur anzudeuten.

Die Lackdöschen sind rund, quadratisch, rechteckig länglich; es kommen gerade und abgestumpfte Ecken vor, Vielecke usw.; sie sind hoch oder flach, der Deckel gerundet oder gerade. Hebt man den Deckel ab, so erscheint in seinem Innern wiederum eine wundervoll bearbeitete Fläche.

Das Winterkōgō zeigt alle Spielarten der reichen japanischen Töpferkunst. Hier herrscht größere Farbenfreudigkeit als bei den Teeschalen und Wassergefäßen; doch auch hier sieht man viele matte und weiche Farben. Der Formenreichtum läßt sich schwer schildern: neben einfachen runden viereckige, sechseckige, Fächer, Wildenten, Hühner, Hirsche, Früchte, Daruma² usw. Zum Teil nimmt das Kōgō ganz diese Gestalt an, zum Teil gibt nur der Deckel die gewünschte Form, während das Gefäß als Unterlage dient. Noch reicher als die Formen sind die Zeichnungen, die Ornamente, Früchte, Blumen, Landschaften, Fische, große Tiere wie Pferde, Rinder, ja ganze illustrierende Szenen mit Menschen im Boot, oder Mönche und Heilige veranschaulichen. Die wichtigsten Namen für die keramischen Döschen sind:

Sometsuke	Oribe	Seto
Seiji	Shinō	Kiseto
Gōnu	Nonkō	Karatsu
Kōchi	Banko	
Ninsei	Shonsui	

¹ Eine bestimmte Art Goldlack.

² Ein indischer Heiliger, dessen stilisierte Gestalt vielfach in der japanischen Kunst verwertet wird.

Kapitel V

ERGÄNZENDE UND VORBEREITENDE GERÄTE

Zu den ergänzenden Geräten seien all die Dinge gerechnet, die beim Teekult gebraucht werden, ohne eigentliche Teegeräte zu sein, also all die Geräte, die weder beim Bereiten noch beim Trinken des Tees gebraucht werden. Unter den vorbereitenden Geräten sei all das zusammengefaßt, was zur Vorbereitung einer Zeremonie nötig ist.

1. Hanaïke (Blumenvase; Tafel 43a-c). Die Blumenvase des Teezimmers unterscheidet sich nicht grundsätzlich von der üblichen japanischen Vase, die ihrerseits aber nicht mit der europäischen verwechselt werden darf. Man verwendet im Teezimmer hauptsächlich Korbgeflechte, Hanakago, alte Vasen aus Bambusrohr, Takezutsu, oder irdene Vasen. Letztere dürfen in der Farbe nicht laut und anspruchsvoll sein; auch sollen die Vasen allgemein nicht zu groß gewählt werden; kurz die Vase muß zum Teestil passen. Die Abbildungen zeigen eine Korbvase mit Henkel, Kago Tetsuki Hanaire, eine „einstöckige“ Bambusvase, Ichijūgiri Hanaire, und eine Vase aus Raku-Ton in der Form, die man Tabimakura nennt.

Falls es sich nicht um eine hängende Vase handelt, muß man eine Unterlage gebrauchen, Kadai¹. Im Teezimmer wählt man dafür meist ein flaches Brett, Usuita. Es gibt Bretter verschiedener Form und verschiedener Größe. Bisweilen sind sie lackiert, Nuriita, bisweilen aus rohem Holz. Nach der Strenge des Stils unterscheidet man wieder die drei Formen Shin, Sō und Gyō. Die strengste Form verlangt den schwarzen Lack, den man als Shinnuri bezeichnet, und ein Profil, das der Kerbe am Ende des Pfeils entspricht, Yahazu. Dieses Brett soll zudem eine bestimmte Größe haben, nämlich eine Länge von 1 Shaku 4 Sun 4 Bu, eine Breite von 9 Sun 3,5 Bu

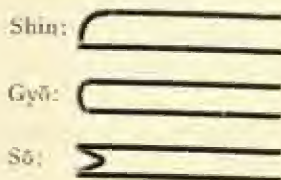
1. Das Wort Kadai wird außer für den Untersatz auch für das Blumentischchen gebraucht (s. Kap. VI).

und eine Stärke von 2,5 Bu. Die am wenigsten strenge Form soll aus dem Holz des Kaki-Baumes sein. Sie ist rund und wird auch als Maru-kō-dai bezeichnet, was eigentlich runder Weihrauchstisch bedeutet. Der Durchmesser soll 1 Shaku 6 Bu betragen, die Stärke 7,5 Bu. Sie soll ein abgeschrägtes Profil besitzen, das dadurch entsteht, daß das Brett oben kleiner ist als unten. Die mittlere Form ist wieder viereckig. Sie ist 1 Shaku 3 Sun 4,5 Bu lang, 9 Sun 6,5 Bu breit und 2,5 Bu stark. Ihr Profil soll symmetrisch sein¹.

2. Kakemono. Dies ist ein Hängebild, das in der Nische des japanischen Zimmers aufgehängt wird. Ein Bild im japanischen Sinn umfaßt mehr als ein Bild im westlichen Sprachgebrauch. Denn dem Japaner sind Schreiben und Malen gleiche Begriffe, und die Schrift wird ebenso geschätzt wie das Bild. Im Teezimmer vermeidet man bunte auffallende Bilder von Vögeln und Blumen oder kalligraphische Künsteleien. Man wählt mit Vorliebe Kakemonos, die von berühmten Zenpriestern oder Teemeistern oder auch anderen großen Männern geschrieben sind. Auch Landschaften, deren Stimmung dem Geist des Chanoyu entspricht, sind im Teezimmer erlaubt. Beliebte ist alles, was glückverheißend ist (o medetai), wie Darstellungen von Kiefern, Sonnenaufgang, Pflaumenblüten, kurz alle Symbole des Glückwunsches. Es kommen aber auch ganz abweichende Bilder vor. So habe ich bei einer berühmten Lehrerin zur Zeit des Puppenfestes ein Kakemono mit der traditionellen Darstellung des Kaiserpaares gesehen, ganz so, wie es zu der Zeit im täglichen Zimmer gebraucht wird.

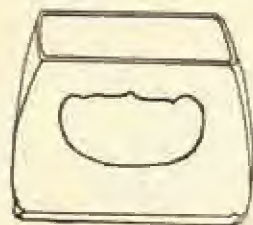
3. Hibachi. Es handelt sich um ein Feuerbecken, wie es im täglichen Leben Japans benutzt wird. Es darf jedoch nicht zu groß sein, wenn es ins Teezimmer passen soll. Auch muß es einfach im Geschmack sein und kein buntes Muster

¹ Abweichend davon gibt das Buch *Ikebana Hatsu-manabi* (生花初まなび) folgende Vorschriften für die Profile:

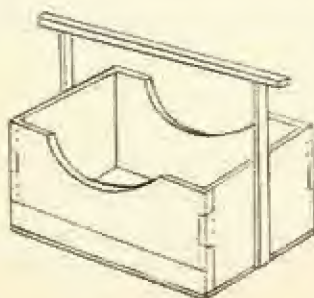


besitzen. Am liebsten wählt man ein Teaburi, wie es Skizze 35 zeigt. Ein Paar Feuerstäbchen werden dazu gelegt, die den früher erwähnten Regeln entsprechend, einen Holzgriff aufweisen. Man achtet darauf, daß die Asche von allen Seiten her fest angedrückt und die Holzkohlen gut angefacht sind.

4. Tabakobon. In Japan gebraucht man ganz allgemein ein Rauchservice. Es besteht aus einem Kasten, in dem ein kleines Feuerbecken mit glühenden Kohlen zum Anzünden, Hiire, und ein Aschenbecher, Haifuki, Platz finden. Es gibt verschiedene Arten von Tabakobon, Hiire und Haifuki; doch im Teezimmer soll nur ein einfacher Kasten aus Lack oder



Skizze 35
Teaburi.



Skizze 36
Tabakobon nach Chadō Hōkan

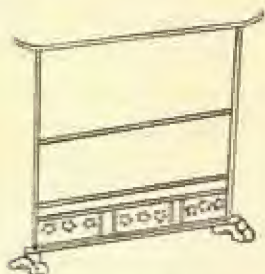
Maulbeerholz ohne Schmuck aufgestellt werden, und das Haifuki soll aus frischem Bambus bestehen. Man legt glühende Kohlen in das Feuerbecken und häuft die Asche zu einem abgeflachten Kegel. Die Sitte verlangt, daß zwei japanische Pfeifen, Kiserō, dazu gelegt werden.

Die Skizze 36 zeigt ein Tabakobon nach dem Teemeister Munetomo. Es ist aus Maulbeerholz hergestellt und mißt in der Länge acht Sun.

5. Sudare. Das ist ein Bambusvorhang. Im Sommer nimmt man die Tür des Teezimmers heraus und hängt statt ihrer einen solchen Vorhang auf. Das Zimmer wird dadurch kühler, und die Bewegung des Vorhangs im Wind verstärkt den Eindruck des kühlen Luftzuges.

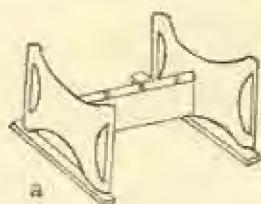
6. Ikō. Unter Ikō versteht man den Kleiderständer, der in vielen Häusern im Eingangsraum, der Genkan, aufgestellt

ist. Die traditionelle Form, wie sie der Teemeister Rikyū vorgeschrieben hat, ist in Skizze 37 wiedergegeben. Sie soll aus Maulbeerholz angefertigt werden, und ihre Pfeiler sollen 4 Shaku 2 Bu messen. Kommt man heute zum Teetrinken in ein Haus, so legt man vielfach die Mäntel, Tücher usw. in einen großen viereckigen Korb aus dunklem Bambusgeflecht. Oft nimmt auch die Bedienung die Sachen ab und bringt sie in ein anderes Zimmer.

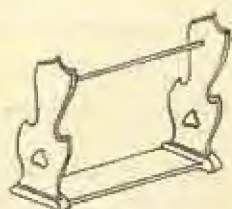


Skizze 37. Ikō im Stil des Rikyū nach Chadō Hōkan

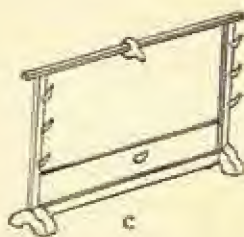
7. Katanakake. Dies ist ein Schwertständer, der heute vollkommen



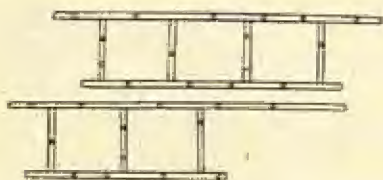
a



b



c



d



e

Skizze 38. Schwertständer nach Chadō Hōkan

überflüssig ist, da Schwerter nicht mehr getragen werden. Früher bildete er dagegen einen unumgänglichen Bestand-

teil des Hauses, das Teegäste einlud. Bestimmte Formen des Schwertständers gehören deshalb zur Tradition des Teekultes. Sie sind in Skizze 38 wiedergegeben. Links oben ist der Ständer nach Gensō aus Kiriholz (a). Seine Gesamthöhe beträgt 8 Sun 8,5 Bu. Rechts oben steht der Ständer nach Sensō, der ebenfalls aus dem Holz des Kiribaumes gefertigt werden soll (b). Er ist 1 Shaku 8 Bu lang. In der Mitte ist ein Ständer aus Maulbeerholz nach Rikyū, der 1 Shaku 7 Sun 9 Bu hoch ist (c). Die beiden übrigen sind aus Bambus herzustellen. Der Ständer rechts geht auf Sōtan zurück (e), während man für den Ständer links (d) keinen Namen zu kennen scheint. Er wird im Gegensatz zu den anderen unterhalb des Daches aufgehängt, wobei die wie Leitern aussehenden Teile parallel zum Boden zu liegen kommen.

8. Lichtträger. Wie der Schwertständer so ist auch die alte Beleuchtung ein Ding der Vergangenheit. Die Tradition berichtet von verschiedenen Formen. Am wichtigsten ist der Teshoku oder Handleuchter. Er besteht aus einem runden Lichtträger, der auf Füßen ruht, und aus einem langen Griff¹. Er kann herumgetragen oder aufgestellt werden. Als zweite Form sei eine Art Lichtständer, Andon, erwähnt. Auch er kommt wieder in verschiedenen Spielarten vor. Rikyū verlangt für ihn Zedernholz; nach einer anderen Vorschrift soll er aus Kiriholz bestehen. Bei Abendgesellschaften² soll ein Andon aus rohem Zedernholz benutzt werden, der mit Papier beklebt ist und einen Ring aus Bambus für die Ölschale besitzt. Drei Dochte sollen verwendet werden, und sie müssen durch einen Zahnstocher bestimmter Art, den man Kuromoji nennt, zusammengehalten werden. Solch ein Zahnstocher ist sehr groß und schwarz gezeichnet. Zur Beleuchtung tragen außerdem hängende Metalllaternen, die Tsuridōrō, Steinlaternen, die Ishidōrō, und hölzerne Laternen, die Kidōrō, bei. Nach Rikyūs Angabe sollen die Kidōrō aus Zedernholz gefertigt werden. Charakteristisch ist für sie ein Kasten, der aussieht

¹ Bei Schultze, H., „Japanische Laternen“, in Mitt. OAG (= Ges. f. Natur- u. Völkerk. Ostasiens) Bd. 13, ist auf Tafel 7 ein Teshoku abgebildet. Statt der Kerze muß man sich jedoch einen Docht vorstellen.

² S. Kap. XVIII.

wie ein Haus mit Dach und an den Seiten halbmondförmige und runde Ausschnitte trägt.

9. Teoke. Bei Beschreibung der Shin-no-teoke wurde schon der Wasserkübel erwähnt, aus dem der Japaner beim Waschen Wasser zum Begießen der Hände schöpft. Die für den Teekult vorgeschriebene Form soll aus Zypressenholz sein und eine Höhe von 9 Sun 3 Bu besitzen. Häufig benutzt man statt einer Teoke ein Chōzubachi. Das ist ein Stein, der so stark ausgehöhlt ist, daß die Mulde das Waschwasser aufnehmen kann¹. Doch kommt es auch vor, daß man selbst da, wo ein Chōzubachi vorhanden ist, eine Teoke wählt, um für die Gäste bei kaltem Wetter warmes Wasser für die Hände hinzustellen.

Zum Schöpfen des Wassers benutzt man ein Hishaku, das dem früher besprochenen ähnlich ist. Es ist aber aus Zedern- oder Zypressenholz gearbeitet und nicht so fein und zierlich wie die Bambusschöpfkelle (Tafel 28 u. 44).

10. Chakindarai. Das ist eine kleine Schüssel aus Zedernholz, in die man Chasen und Chakin legt, um sie zum Gebrauch fertig zu machen. Man füllt die Schale mit Wasser, breitet das Chakin darin aus und legt den Chasen darauf.

11. Chabako, ein Kasten zum Aufbewahren des Tees.

12. Kōbako, ein Kasten zum Aufbewahren des Weihrauchs.

13. Cha-hiki-usu. Früher benutzte man zum Mahlen des Teepulvers eine Handmühle.

14. Chajōgo. Dies ist ein Trichter, der beim Einfüllen des Tees in die Teebüchse benutzt wird. Die Größe ist bei den verschiedenen Formen nur wenig verschieden; die Höhe soll ungefähr ein Sun betragen. Meist stellt man ihn aus Kirschenholz her. Das Einfüllen wird technisch als cha wo haku bezeichnet.

15. Sumikirigata. Hierunter versteht man zwei Maßstäbe aus Zedernholz, mit denen die Holzkohle gemessen wird. Die Abbildung zeigt den größeren Maßstab für den Winter und den kleineren für den Sommer (Skizze 39). Auch diese Maßstäbe sind ein Ding der Vergangenheit; denn heute kauft

¹ S. Kap. IX.

man die geschnittene Kohle gut sortiert und hübsch angeordnet in einer sauberen kleinen Holzkiste.

16. Katte Sumitori, ein Kohlenbehälter, wie er täglich im japanischen Haushalt gebraucht wird.

17. Um das Feuer und die Asche in Ordnung zu bringen, benutzt man lange Feuerstäbchen, Nagaihibashi, kleine Spaten, Sokotori (Skizze 40), eine Schale, Handa, und eine Art Nadel.

18. Schließlich gebraucht man noch ein Handtuch, Tenu-gui, ein nasses Tuch, Zōkin, ein trockenes Wischtuch, Fukin,



Skizze 39.
Sumikirigata
nach Chadō Hōkan



Skizze 40.
Nagaihibashi und Sokotori
nach Chadō to Kōdō

und einen besonders kräftigen und kurzen Schöpflöffel (Tafel 44). Wasser hält man in einem Wasserkrug, Mizugame, bereit. Auch die vorher erwähnten Wassergefäße Yutō und Yakan benutzt man bei der Vorbereitung der Teezeremonie. Aus ihnen nimmt man das Wasser zur Füllung des Kessels. Handelt es sich um einen Yutō aus rohem Holz, so dreht man seinen Deckel einfach um und legt den Deckel des Kessels beim Füllen darauf. Beim Yutō aus Lack muß man ein Futaoki mit ins Zimmer bringen. Ist eine Tanamono aufgestellt, auf der ein Futaoki steht, so soll man es herunternehmen.

Kapitel VI

GERÄTE FÜR HÖHERE FORMEN DES CHANOYU

Im zweiten Kapitel wurden nur die Geräte erwähnt, die unbedingt nötig sind, eine Teezeremonie durchzuführen. Im dritten folgten die Tanamono, die eine Bereicherung darstellen, aber nicht erforderlich sind. Dieses Kapitel versucht, einen Überblick über die Geräte zu geben, deren man bei den verschiedenen höheren Formen des Chanoyu bedarf. Ganz reinlich läßt sich die Trennung für die einfachste und für höhere Zeremonien nicht durchführen, da es oft so ist, daß ein Gerät sich in verschiedenen Spielarten zeigt. Um ein Beispiel zu geben: eine Teebüchse wird immer, auch bei der einfachsten Form, dem Usucha, gebraucht; eine Teebüchse im Beutel gehört schon zu der höheren Zeremonie, dem Koicha; handelt es sich gar um die besondere Art der Teebüchse, die man als Karamono bezeichnet, so tritt eine der allerhöchsten Zeremonien in Funktion. Trotzdem sind all die verschiedenen Erscheinungsformen eines Gerätes im gleichen Kapitel zusammengefaßt, um nicht mit einander Verwandtes auseinanderzureißen. Für dieses Kapitel sind nur die Geräte aufgehoben, die etwas Neues bedeuten.

1. Kobukusa oder Dashibukusa oder Ryakubukusa. Dies ist ein Tuch aus buntgemustertem Brokatstoff, das bei keiner der höheren Zeremonien fehlen darf. Der Brokatstoff soll ein kleines Muster haben und nicht aufdringlich sein. Wie das große Tuch, das Fukusa, wird auch das kleine aus einem Stück Stoff hergestellt, das doppelt so lang wie breit ist. Man faltet es und näht es auf drei Seiten zusammen. Die Größe wechselt etwas; mein Tuch ist etwa 4,8 mal 5 Sun. Man legt es so zusammen, daß eine zusammengenähte Seite auf den Bruch kommt, so daß dieser nicht gefaltet wird (Tafel 45b).

2. Chabako. Hier haben wir es wieder mit einer Tanamono zu tun und zwar mit einem Kasten (Tafel 45). Wie die

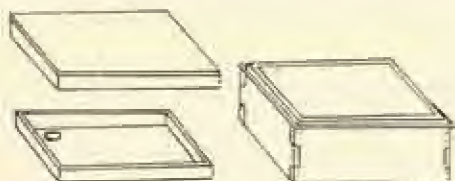
Skizze 41 zeigt, besteht er aus einem eigentlichen Kasten, einem Einsatz, Kakego, und einem Deckel. Er wird aus Kiri hergestellt und trägt Rikyūs Namen. Die Maße sind:

Äußere Länge	7	Sun	1	Bu
innere „	6	„	5	„
äußere Breite	4	„	8,2	„
innere „	4	„	5	„
äußere Höhe	4	„	2,5	„
innere „	3	„	8	„
Stärke des Holzes			3	„
Höhe des Einsatzes			7	„

Es gibt auch eine kleinere Form, deren äußere Länge 5 Sun 9,5 Bu, äußere Breite 4 Sun 2 Bu und Höhe 3 Sun 9 Bu betragen.

Wie aus der Zeichnung ersichtlich, bildet der obere Rand des Kastens einen breiten Absatz, auf dem der Deckel ruht. Der Einsatz wird dadurch gehalten, daß seine beiden Längsseiten oben breiter sind als unten. Es entsteht dadurch eine Art Leiste, die genau auf den dünnen oberen Rand des Kastens paßt. Der Einsatz besitzt ein Loch, so groß, daß der in einer Bambushülle steckende Chasen hindurchgeht.

Dieser Kasten wird nur für bestimmte Gelegenheiten gebraucht, nämlich für Gesellschaften zum Betrachten des Mondes,



Skizze 41. Chabako nach Chadō Hōkan

der Blumen oder des Schnees. Er hat den Zweck, außerhalb des Teezimmers verwandt zu werden, und ist dafür eingerichtet, die Teegeräte auf einem Ausflug oder dergleichen ohne Gefahr des Zerbrechens mitzunehmen. Demgemäß kommen alle Geräte in Hüllen vor (Tafel 45b). Der Löffel besitzt einen seidenen Beutel, Fukuro-iri-chashaku. Dieser Beutel ist der Form des Löffels entsprechend sehr lang und schmal. An der einen

Längsseite hat er eine etwa 1,5 Sun große Öffnung, durch die man den Löffel hineinsteckt. Die eine Schmalseite ist zusammengezogen, die andere gerade. Die Öffnung stößt an diese gerade Seite. Der Löffel wird so hineingesteckt, daß der gebogene Teil am offenen Ende liegt.

Die Teebüchse, die einen Beutel besitzen muß, Fukuro-iri-natsume, paßt in eine kleine Teeschale hinein. So zusammengesetzt gehören die beiden Gefäße in einen seidenen Beutel, der ganz nach Art der früher besprochenen Fukuro für Teebüchsen gearbeitet ist. Er zeigt jedoch eine lange Schnur und muß nach Art der Nagao geknüpft werden; man nennt die Teeschale deshalb Fukuro-iri-chawan.

Chasen und Chakin werden durch Bambushüllen geschützt. Die Hülle für den Chasen, Chasenzutsu, besitzt einen ringförmigen Boden. Man kann durch das kreisrunde Loch im Boden gegen den Stil des Chasen drücken und dadurch ein Herausnehmen ermöglichen, ohne den fein gebauten Pinsel zu beschädigen. Die Bambushülle ist gerade so groß, daß der Chasen hineingeht. Er ist fast so hoch wie der Kasten und ragt durch das Loch des Einsatzes über diesen hervor.

Die Hülle für das Chakin, das Chakinzutsu, ist unten geschlossen. Das Chakin wird erst der Breite nach dreimal gefaltet. Dieser lange Streifen wird doppelt gelegt und noch einmal gefaltet und zusammengerollt. So paßt er in die Hülle, deren Höhe ungefähr einem Drittel der Breite des Chakin entspricht.

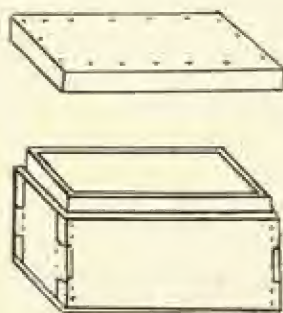
Beide Hüllen sind sehr gute Bambusarbeiten; sie sind äußerst leicht und gestatten eine vollkommen saubere und sichere Beförderung ihres Inhaltes.

In den Kasten gehört auch ein Kuchenbehälter besonderer Art. Er besitzt die Form einer kleinen Tonne und paßt nur für ganz kleine Süßigkeiten. Ein sauber mit Bambusrinde umwickelter Stöpsel schließt ihn ab. Im allgemeinen schützt man das kleine Gefäß durch ein seidenes mit der Hand gearbeitetes Netz, das nach der Art des Teebüchsenbeutels geschlossen wird. Kuchenbüchse und Teeschale sollen möglichst aus chinesischem Material sein, also Karamono darstellen.

Die bisher aufgezählten Geräte gehören in den Kasten; im Einsatz müssen Fukusa und Kobukusa liegen.

Beim Gebrauch der Chabako entnimmt man das Wasser zum Kochen des Tees nicht einer Kama, sondern einem Tetsubin, einem gewöhnlichen eisernen Kessel, wie er in Japan überall und stets in Gebrauch ist. Ein Tetsubin hat Henkel und Ausguß wie ein europäischer Kessel. Man hat deshalb bei seiner Benutzung weder Futaoki noch Schöpflöffel nötig; denn man braucht den Deckel nicht abzunehmen und kann das Wasser ohne Hilfsgerät aus dem Kessel in die Schale gießen. So bringt Chabako, der Teekasten, alles, was zum Chanoyu gehört, und wo nur Feuerbecken und Tetsubin vorhanden, da kann die Zeremonie vor sich gehen.

3. Chatsübako¹. Wie schon die Abbildung (Skizze 42) zeigt, hat dieser Kasten sehr große Ähnlichkeit mit dem vorigen. Er besitzt jedoch weder Einsatz noch Einrichtung. Chatsübako wird nur gebraucht, wenn ein Gast Tee mitgebracht hat. Dann stellt man zwei Teebüchsen in die Chatsübako, eine mit eigenem und eine mit dem Tee des Gastes. Bei der Auswahl der beiden Teebüchsen muß man Sorge tragen, daß sie nach Art und Beutel zusammenpassen. Die gebräuchlichste Zusammenstellung ist Chaire mit Chaire; doch darf man auch Chaire und Natsume zusammen benutzen. Darüber gibt es keine festen Bestimmungen; man soll sich auf seinen Geschmack verlassen.



Skizze 42

Chatsübako nach Chadō Hōkan

Es gibt verschiedene Kästen. Allein auf Rikyū gehen zwei Kästen zurück, die für zwei Büchsen passen, und eine dritte Sorte, die drei Büchsen aufnimmt. Die Abbildung zeigt die gebräuchlichste Art nach Rikyū aus rohem Kiriholz; die Maße davon sind:

äußere Länge	5	Sun	5,5	Bu
„ Breite	3	„	3	„
Gesamthöhe	3	„	3,5	„

¹ Hier handelt es sich um die Zusammensetzung von cha mit einem sinico-japanischen Wort; man spricht deshalb „Satsübako“.

4. Tenmokudai. Tenmokudai ist ein Ständer mit einer Teeschale. Unter diesen Ständern findet man wundervolle Lackarbeiten¹. Auch heute noch kann man in Japan schöne Ständer aus eingelegtem oder gepreßtem Lack in Gebrauch sehen. Die übliche Form für die strenge Teezeremonie ist der Ständer aus schwarzem Lack, auf dessen Rundung Lichtreflexe spielen, und dessen Schönheit seiner Würde gleichkommt (Tafel 46). Es gibt auch Ständer aus Holz. Ist die Maserung fein, so muß sie quer laufen; ist sie grob, so muß sie senkrecht stehen. Zum Tenmoku gehört eine Schale, die oben einen schmalen Silberrand trägt² (Tafel 46).

5. Tsubo. Dies sind Urnen, die zum Aufbewahren des Tees gebraucht werden. Die Skizze 43 gibt drei Urnen wieder. Die erste ist nur mit dem Verschuß, dem Kuchiōi zugedeckt. Die zweite zeigt die Schnur, die das Kuchiōi festhält, und die dritte ist mit einem Netz, Ami, bekleidet. Der Verschuß muß stets aus besonders gutem Brokat, Kinran oder Nishiki, hergestellt werden. Die Urne selbst spielt eine große Rolle in der japanischen Keramik; doch erreicht sie nie so hohe Preise wie die Teebüchse. Eine der berühmtesten Urnen Japans, die Nara-Shiba, zeigt Tafel 47³.

6. Kakemono. Bei einer bestimmten Form der Teezeremonie wird das Kakemono zum Mittelpunkt des ganzen Vorgangs, und dadurch wird aus dem ergänzenden Gerät ein eigentliches Teegerät. Ein solches Kakemono unterliegt strengeren Vorschriften als das nur schmückende Bild. Es muß deshalb hier eine genauere Beschreibung als früher eintreten.

Beim Kakemono wird das eigentliche Bild immer auf Seide oder Papier geklebt; beim Tee soll nur ein Hintergrund

¹ Man vergleiche die Abbildungen 70 bis 72 in Kümmler, *Ostasiatisches Gerät*.

² Ursprünglich verstand man unter Tenmoku Arbeiten des chinesischen Chien-yao; vgl. Kümmler, *Kunstgewerbe* S. 109 und Kümmler, *Ostasiatisches Gerät*: „Tenmoku ist eine sehr allgemeine Bezeichnung für chinesische Teeschalen, keineswegs nur für Arbeiten der Werkstätten von Ch'nan-chou in Fuhkien, das Chien-yao, wie in Europa meist angenommen wird.“ S. 52.

³ Die Photographie wurde mir durch Herrn K. Mishima, einen Freund des Besitzers, freundlich zur Verfügung gestellt. Man vergleiche auch die Abbildungen 57 bis 59 bei Kümmler, *Ostasiatisches Gerät*.

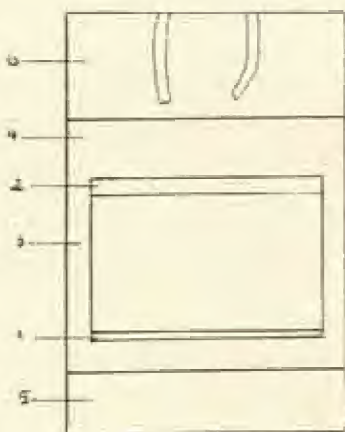
aus Papier gewählt werden. Nach oben und unten wird das Bild durch einen Streifen Stoff vom Untergrund abgehoben. Bisweilen ist die Umräumung noch mannigfaltiger, und die Bilder, die beim Tee verwertet werden, verlangen diese reichere Gestaltung. Es soll versucht werden, an einer Skizze (44) das Wesentliche zu zeigen. Sie ist nach einem bestimmten Kake-



Skizze 43: Chatsubo

mono gezeichnet und läßt die Einteilung des Ganzen erkennen. Die Abschnitte sind nicht willkürlich und unterliegen dem Verhältnis 1:2. Doch soll bei der Anfertigung nicht abgemessen sondern abgeschätzt werden. Das eigentliche Bild ist oben und unten durch einen schmalen Streifen abgegrenzt, der gewöhnlich aus Brokat angefertigt wird (1 u. 2). Diese Streifen nennt man Ichimonji. Der obere soll doppelt so groß wieder untere sein. Das Bild mitsamt diesen beiden Ichimonji-Streifen wird durch einen Rahmen eingeschlossen, der aus einem anderen

Brokatstoff angefertigt wird. Die Streifen rechts und links vom Bild bezeichnet man als Hashira Heritomo (3). Sie sollen doppelt so breit sein wie der obere Ichimonji. Oberhalb des oberen Ichimonji ist ein Streifen, der doppelt so breit sein soll wie der seitliche Rand (4). Es bleiben noch der unterste Streifen Jitomo (5) und der oberste Tentomo (6). Der Ten-



Skizze 44. Kakemono

tomo ist doppelt so groß wie der Jitomo; dieser aber ist ungefähr so groß wie der Streifen 4. Es liegt also eine Einteilung in sechzehn Teile zu grunde.

Dies ist nur ein Beispiel. Es kommen viele verschiedene Formen vor. Aus gewissen Gründen, z. B. Ehrerbietung gegen die Heiligen des Buddhismus, bringt man an ihren Bildern noch andere Streifen an. Auf all diese Einzelheiten braucht nicht eingegangen zu werden; die Beschreibung ist nur angeschnitten, um zu zeigen, daß hier wie überall eine weitgehende systematische Mannigfaltigkeit vorliegt¹.

Erwähnt sei nur noch, daß unser Beispiel ein Yokomono darstellt, ein Querbild, das man beim Tee lieber benutzt als das Gegenstück, das Tatemono.

Die Bilder, die beim Teekult als Gerät dienen, müssen Windbänder, Fūtai, besitzen. Das sind Bänder, die vom oberen Rand des Kakemono herabhängen. Sie tragen an ihrem unteren Ende Fäden, Tsuyu, die weiß oder purpurfarben sind. Weiße Farbe besagt, daß der Künstler, der das Bild gemalt hat, bereits verstorben ist. Häufig wählt man für Fūtai und Ichimonji den gleichen Brokat; man kann aber auch die Windbänder aus anderem Material herstellen; ja es gibt sogar Windbänder aus weißem Papier.

Beim Aufrollen des Bildes werden die Windbänder am Ursprung geknickt und quer zum Bild gelegt. Sie liegen aufeinander, die Rückseite nach oben gewandt. Ein Stück vor ihrem Ende sind sie noch einmal umgeschlagen, so daß die Fäden zu sehen sind.

Jedes Kakemono trägt oben eine Stange, deren Querschnitt ein Halbkreis ist. In der Mitte ist eine Litze angebracht, auf der sich eine längere Schnur aus dem gleichen Material verschieben läßt. Sie wird nach dem Aufrollen des Bildes in bestimmter Weise um es herumgelegt. Unten ist das Bild um eine runde Stange geführt, die an beiden Seiten herausragt.

Damit scheint alles über das Kakemono gesagt zu sein, was zum Verständnis der betreffenden Zeremonie nötig ist.

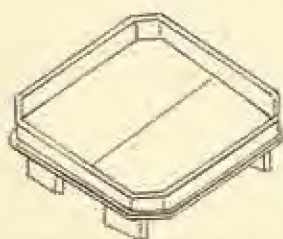
7. Sumidai. Bei einer höheren Form des Chanoyu darf um die Neujaarszeit herum kein Korb für die Kohlen

¹ Ich folge hier wieder Professor Imaizumi.

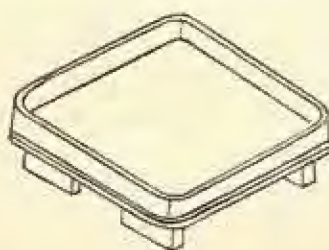
gebraucht werden. An seine Stelle tritt ein Sumidai, ein Ständer aus dem rohen Holz der Zypresse. Er geht wieder auf den Teemeister Rikyū zurück. Seine Form ist aus Skizze 45 zu ersehen. Er ist 3 Sun 9 Bu hoch; der Rand ist 1 Sun hoch, und der Durchmesser beträgt 9 Sun 8 Bu.

8. Blumengeräte. Bei einigen Zeremonien werden Geräte gebraucht, die eigentlich zur Kunst des Blumenstellens, Kadō¹, gehören. Ganz ohne Kenntnis dieser Dinge lassen sich die betreffenden Zeremonien nicht verstehen; es sei deshalb kurz auf diese Blumengeräte eingegangen.

a) Kadaï. Es handelt sich um einen kleinen Ständer, auf den Blumen und verschiedenes Handwerkzeug gelegt werden.



Skizze 45
Sumidai nach Chadō Hōkan



Skizze 46
Kadaï nach Chadō Hōkan

Wie Skizze 46 zeigt, ist dieser kleine Blumentisch sehr niedrig; seine Gesamthöhe beträgt 3 Sun 9 Bu. Er wird aus Kryptomerenhholz hergestellt.

b) Kogatana. Das ist ein kleines Messer zum Schneiden der Blumen.

c) Hasami. Unter Hasami versteht man ganz allgemein eine Schere. Die japanische Schere erinnert an die europäische Blumenschere. Heute benutzt man sie vielfach statt des kleinen Messers.

d) Kakin. Der Name bedeutet wörtlich Blumentuch; oft sagt man auch einfach Wischtuch, Fukin. Es ist ein kleines

¹ S. Prenzel, Willi, *Der Blumen Köstlichkeit*. Kleine Schriften zur japanischen Kultur, herausg. v. Japaninstitut, I, 1928, und Conder, J., „*Theory of Japanese Flower Arrangements*“. Transactions of the Asiatic Soc. of Japan, vol. XVII, part II, reprint 1906, S. 4 ff.

Leinentuch, das man aus einem quadratischen Stück erhält, indem man es dreifach faltet und dann einen Teil abschneidet.

e) Mizutsugi. Mizutsugi bedeutet allgemein ein Wassergefäß, das man benutzt, Wasser ins Zimmer zu tragen. Es gibt allerlei verschiedene Formen. Für den Kadai, den kleinen Blumentisch, wählt man gern ein Tsurukubi genanntes Gefäß.

9. Weihrauchgeräte. Wie die Teelehre sich durch Herübernahme einiger Formen des Blumenstellens bereichert, so greift sie auch auf die Lehre vom Weihrauch, Kōdō¹, über. Sie benutzt einerseits eine Reihe von Geräten, die der Weihrauchlehre entstammen; andererseits hat sie selbst neue Geräte erfunden, mit denen sie Vorgänge des Weihrauchkultes nachahmen kann.

a) Kōro. Unter Kōro versteht man ein Räuchergefäß. Räuchergefäße werden vielfach in Japan gebraucht, und da unter ihnen viele wertvolle Kunstwerke vorkommen, so begegnet man ihren Abbildungen häufig in der europäischen Literatur². Zum Abbrennen von Weihrauch nach der Regel wird nur ein Räuchergefäß gewählt, das ein Deckel aus Lack oder Maulbeerholz schließt (Skizze 47b). Die Räuchergefäße dagegen, deren Deckel durchbrochen ist, benutzt man zum Tragen der glühenden Kohle, die beim Abbrennen des Weihrauchs nötig ist. Diesem Zweck entsprechend nennt man sie Hitori-Kōro (Skizze 47a).

b) Kōgō. Das Kōgō oder Weihrauchdöschen wurde schon im vierten Kapitel besprochen. Hierher gehört nur das Jūkōgō, das aus zwei oder drei Abteilungen besteht, die aufeinander gesetzt werden.

c) Hasami und Kōsukui. Es gibt sieben, nach manchen Schulen sogar acht kleine Hilfsgeräte, die beim Abbrennen des Weihrauchs nötig sind (Tafel 48). Beim Tee werden nur zwei davon erwähnt: Hasami und Kōsukui. Hasami ist diesmal

¹ Eine gute Einführung in die Lehre vom Weihrauch gibt Dickinson, Harriet E., „*Incense and the Japanese Incense Game*“, Ostasiatische Zeitschr., 10. Jahrg., Heft 1—4, 1923, S. 14—32. Ganz kurz wurde das Gebiet früher schon gestreift von Salvey, Charlotte M., „*On Pastimes and Amusements of the Japanese*“, Trans. & Proc. of the Jap. Society London, vol. V, 1898—1901, S. 76f.

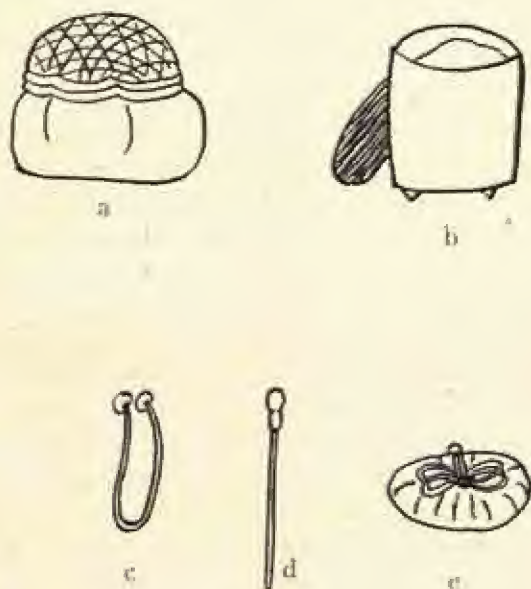
² S. z. B. Kümmerl, *Ostasiatisches Gerät*, Tafel 87 bis 90.

eine Zange (Skizze 47c), und Kōsukui bedeutet einen kleinen Weihrauchlöffel (Skizze 47d).

d) Ginyō. Das sind kleine achteckige Glimmerplättchen mit Silberrand, die als Unterlage für den Weihrauch dienen, damit er nicht unmittelbar mit dem Feuer in Berührung kommt.

e) Shinobukuro. Darunter versteht man ein Beutleichen, das den eingewickelten Weihrauch aufnimmt (Skizze 47e).

f) Kozutsumi. Das sind Papierhüllen zum Aufheben des Weihrauchs. Man unterscheidet eine große Anzahl verschie-



Skizze 47. Weihrauchgeräte (mit Ausnahme von a) nach Chadō to Kōdō

denen Sorten, und die Kunst, sie zu falten, hat sich wieder zu einem ganzen System entwickelt. All diese Einzelheiten sind aber ohne Bedeutung für den Teekult.

g) Shazabon ist ein längliches Tablett mit abgeschrägtem Rand. Man benutzt es einmal, um das Räuchergefäß, die Weihrauchdose, den Weihrauchlöffel und die Zange ins Zimmer zu bringen; dann aber dient es auch dazu, fünf oder auch zehn vollkommen gleiche Teobüchsen zu tragen (Skizze 49).

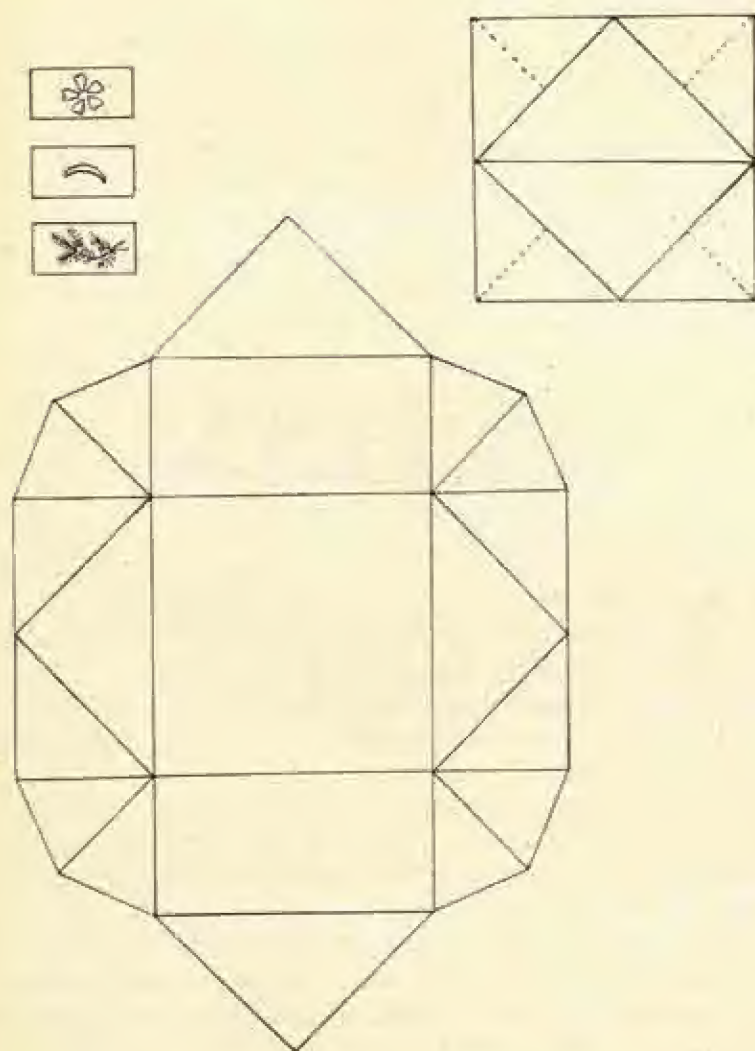
h) Kōbon. Das ist ein Tablett für Hitori-kōro und Feuerstäbchen.

i) Fuda sind Spielsteine. Ihre Größe beträgt 9 Bu mal 4,3 Bu. Sie sind aus dunklem Bambus oder aus Holz. Da man sie beim Weihrauch benutzt, so nennt man sie auch Weihrauch-Spielsteine, Kō-Fuda. Sechzehn solcher Spielmarken kommen in einen kleinen Kasten, Ko-Hako; zehn solche kleine Kästen werden zu einem Spielmarkenkasten, Fuda-Hako, zusammengestellt. Es gibt verschiedene Spielmarken. Für das eine Teespiel¹ gebraucht man fünf Marken, die alle auf der Rückseite einen goldenen Kiefernast tragen, auf der Vorderseite aber verschieden sind. Da gibt es eine Kirschblüte, einen Halbmond und die Zahlen, eins, zwei und drei (Tafel 49 u. Skizze 48). Diese Steinchen dienen als Lose. Andere werden als Stimmzettel benutzt. Man kann vier verschiedene Stimmen abgeben: die Nummern eins, zwei, drei und das Urteil „Gast“. Es gibt vier Steinchen mit Nummer eins, vier mit Nummer zwei, drei mit Nummer drei und fünf mit dem Gastzeichen. Unter den Steinchen mit Nummern gibt es je eins, das außer der Nummer noch eine Kirschblüte trägt, und je ein Steinchen, das außer der Nummer noch das Bild des Halbmondes besitzt. Von den fünf Gaststeinen tragen drei das richtige chinesische Zeichen für Gast, die übrigen beiden aber nur den obersten Teil dieses Zeichens, den man als u (ウ) lesen kann. Sollte es bei Gelegenheit nötig sein, mehr als vier verschiedene Urteile abzugeben, so trennt man die Gaststeine in solche mit dem Zeichen Gast und solche mit dem Zeichen u. Alles soweit Gesagte bezieht sich nur auf die Rückseite der Stimmsteine. Die Vorderseite trägt das Bild eines Kiefernastzweiges, einer Pflaumenblüte, eines Bambusastzweiges, usw.

k) Orisue (Tafel 49a u. b). Dies ist ein Papierbehälter, der die Spielmarken aufnimmt. Er wird im allgemeinen aus steifem dicken Papier (Torinokogami) hergestellt, das doppelseitig ist, golden und silbern. Doch ist dies nicht die einzige Zusammenstellung; gold mit olivgrün kommt vor, auch Zusammenstellungen mit dunkelroter Farbe usw. Das Netz dieses Papierbehälters und die Art, wie er gefaltet und geklebt wird,

¹ S. Kap. XXII.

ist aus Skizze 48 zu erkennen. Das auf der Spitze stehende Quadrat weicht in der Farbe vom Hintergrund ab; es muß wie

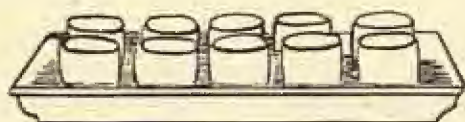


Skizze 48. Orisue und Spielsteine für Kagetsu

die Innenseite aussehen. Die Größe beträgt 2,5 Sun im Quadrat. Öffnet man die Papiertasche, so bildet sie eine Art Träger

für die Steinchen. Beim Weihrauch gebraucht man zehn solche Taschen; sie tragen Nummern, damit man sie unterscheiden kann. Da man beim Tee immer nur ein Orisue gebraucht, unterbleibt die Nummerierung.

l) Suihatsu. Das ist eigentlich ein Gerät der Blumenlehre. Trotzdem wird es erst jetzt erwähnt, weil es bei einem Teespiel gebraucht wird, das der Weihrauchlehre nachgeahmt ist. Es ist ein schmales, längliches Brett, das oben bisweilen schmaler als unten ist, so daß die Längsseiten schräg verlaufen. Ursprünglich diente es als Hintergrund für eine hängende Vase am Pfeiler des Zimmers. Beim Tee benutzt man es dazu, Namen darauf zu schreiben, und hängt es dann so auf, daß die Namen jedem sichtbar sind.



Skizze 49. Chakabuki Natsume

m) Schreibgerät. Wie beim Weihrauchkult, so gebraucht man auch für die Vorgänge, die sich beim Tee an ihn lehnen, Schreibgerät. Es besteht aus einem Suzuribako, dem Schreibkasten mit Schreibstein, Tusche usw., Schreibpapier und Stimmzetteln, Nanorigami.

n) Chakabuki-Natsume. Es wurde schon erwähnt, daß man ein Tablett gebraucht, auf dem fünf oder zehn gleiche Teebüchsen Platz finden. Diese vollkommen gleichen Teebüchsen nennt man Chakabuki-Natsume (Skizze 49).

10. Außer den bereits erwähnten Tabletts kommen bei bestimmten Gelegenheiten noch einige andere vor, die im allgemeinen einzelnen Vorschriften unterliegen. Besonders zu nennen ist das Chakindai, auch Chasendai genannt, das als Untersatz für Chakin und Chasen dient.

Kapitel VII

GERÄTE FÜR CHANOYU KAISEKI

Chanoyu Kaiseki ist eine Teegesellschaft, eine Verbindung von Teezeremonie und gemeinsamem Essen. Das Geschirr, das bei dieser Gesellschaft gebraucht wird, unterliegt gewissen Bedingungen; zudem sind einige Geräte nötig, die bei der einfachen Zeremonie nicht gebraucht werden.

1. Dora und Kanshō. Wenn die Gäste ins Teezimmer kommen sollen, gibt man ihnen ein Zeichen mit einem Gong, Dora (Tafel 50a), oder einer Glocke, Kanshō (Tafel 50b). Diese werden in dem inneren Gang des Hauses, der Rōka, aufgehängt. Bisweilen benutzt man im Wartezimmer¹ ein Mokugyo: das ist ein hölzerner Gong, der mit hölzernem Klöppel geschlagen wird, in derselben Form, die man in den Tempeln auf dicken Kissen findet.

2. Hossu. Hier handelt es sich wieder um ein sakrales Gerät. Ein Hossu erinnert an einen Staubwedel aus weißen Haaren. Er gehört dem buddhistischen Ritual an. Es ist Sitte, bei manchen Wartehallen statt eines Kakemono ein Hossu aufzuhängen.

3. Enza². Dies sind runde, ziemlich dicke und weiche, geflochtene Sitzkissen. Sie werden als Unterlage beim Sitzen nach europäischer Art benutzt.

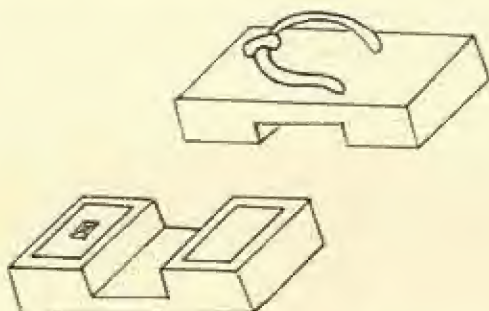
4. Zori und Geta. Unter Zori versteht man die Sandale des Japaners. Bei Teegesellschaften muß man Sandalen bereit stellen, die sich im Stil etwas von den täglichen unterscheiden. Das Geflecht ist besonders fein und die Sohle außerordentlich dick (Tafel 51). Bei Regenwetter setzt man statt der Sandalen Geta für die Gäste hin. Die vorschriftsmäßigen Geta, Rojigeta, wie sie Skizze 50 veranschaulicht, sind aus Zedernholz gefertigt. Sie müssen 8,2 Sun lang, 3,2 Sun breit und 1,2 Sun hoch sein.

¹ S. Kap. IX.

² Statt Enza wird beim Tee auch das altertümliche Wort Maroza gebraucht.

5. Zabōki. Es handelt sich hier um einen größeren Federbesen als den, der bei der Kohlenzeremonie beschrieben wurde. Er wird zum Fegen des Zimmers benutzt.

6. Cha-no-chawan. Einfache Teetassen, wie sie im täglichen Leben in Japan für aufgebrühten Tee verwandt werden, benutzt man, den Gästen heißes Wasser anzubieten. Sie werden auf ein Tablett gestellt; dazu kommt ein gewöhnlicher Teetassenuntersatz, wie ihn der Japaner statt der Untertasse gebraucht. Doch im Gegensatz zur sonstigen Sitte wird für alle



Skizze 30. Rōjigeta nach Chadō Hōkan

Gäste zusammen nur ein Untersatz bereit gestellt. Das Ganze wird mit einem sauberen Tuch zugedeckt.

7. Kashiki. Schon bei Gelegenheit der Chabako wurde das kleine Kashiki erwähnt. Bei der Teegesellschaft benutzt man ein Kuchendöschen, das kein Netz trägt. Seine Form ist wieder die der Teebüchse, und man verschließt es auch mit einem Stöpsel, der mit Bambusrinde umwickelt ist. Man hebt darin Süßigkeiten auf, die dem heißen Wasser statt des Tees beige-setzt werden.

8. Zen. Dies ist das Tischchen, auf dem man das japanische Essen serviert, und das aus Lack hergestellt wird. Bei der Teegesellschaft sollen alle aus Lack gefertigten Geräte gleicher Art sein. Bei der Auswahl der Lackgeräte darf man dem eigenen Geschmack folgen; doch muß auch hier auf den Teestil Rücksicht genommen und alles Auffallende, Prunkende vermieden werden. Lackgeschirr mit Goldmalerei darf zum Beispiel nicht gewählt werden.

Die einzelnen Schüsseln, Schalen und Teller, von denen gegessen wird, sollen bei der Aufzählung der Speisen¹ berücksichtigt werden. Es handelt sich dabei um Reis-, Suppen-, Fischschalen usw., wie sie auch sonst benutzt werden. Es genügt, hier auf einige Vorschriften aufmerksam zu machen, die beim Teeessen befolgt werden müssen.



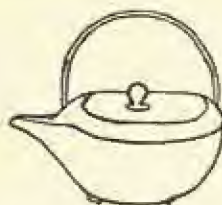
a



b

Skizze 51. Iibachi und Yutō

9. Iibachi. Der Reis wird in einer großen Schüssel ins Zimmer gebracht, die man Iibachi nennt. Beim Tee darf nur eine Lackschüssel gewählt werden, die auf einem runden Tablett steht. Man bevorzugt eine Schüssel aus schwarzem



Skizze 52. Chōshi

Lack von flacher Form. Zu der Iibachi gehört ein Löffel, den man als Shakushi bezeichnet (Skizze 51a).

10. Yutō. Das ist ein zylindrisches Gefäß aus Lack mit Deckel, Henkel, Ausguß und einem dazugehörigen Löffel, wie es in 51b skizziert ist². Man gebraucht es, nach dem Essen heißes Wasser anzubieten.

¹ S. Kap. VIII.

² Die Ausdrücke Yutō und Kataguchi werden nicht immer streng auseinander gehalten.

11. Chōshi. Beim Tee wie bei anderen festlichen Gelegenheiten benutzt man für den Reiswein, Sake, nicht die üblichen Flaschen, Tokuri genannt, sondern ein Gefäß mit Henkel und Ausguß, das an einen kleinen Teetopf erinnert. In der Skizze 52 ist links ein Chōshi zu sehen, dessen Gestalt nach Rikyū Rikyūgata benannt wird. Rechts ist die allgemein gebräuchliche Form wiedergegeben.

12. Sakazuki. Der Japaner trinkt den Reiswein im allgemeinen aus kleinen Schalen, Sakazuki, die aus Porzellan oder Lack hergestellt werden. Zur Teegesellschaft passen jedoch nur Lackschalen von großer flacher Form.

13. Hassun. Hierunter versteht man ein viereckiges Tablett (Skizze 53), das seinem Namen entsprechend acht Sun im Quadrat messen soll. In Wirklichkeit gibt es vier verschiedene



Skizze 53. Hassun nach Chadō Hōkan

Tabletts, die alle ungefähr diese Größe haben. Die Höhe beträgt zwischen sieben und achteinhalb Bu. Sie werden teils aus Zedern-, teils aus Kiriholz hergestellt.

14. Fuchidaka. Statt den Kuchen, der vor dem Tee-trinken gegessen wird, in einer irdenen Schale ins Zimmer zu bringen, legt man bei der Teegesellschaft den gefüllten Kuchen für jeden Gast in einen besonderen kleinen Kasten. Diese Kästen besitzen, wie ihr Name Fuchidaka besagt, einen hohen Rand. Man setzt die kleinen Kästen aufeinander und verschließt den obersten mit einem Deckel. Jedem Kasten liegt ein Zahnstocher, Yōji, bei, von der großen Sorte, die schon früher beschrieben wurde¹.

15. Saihashi. Bei der Teegesellschaft wird ein Paar Eßstäbchen als Zulängestäbchen benutzt, das aus frischem, also grünem Bambus geschnitten ist. Sie sind flacher und breiter als andere Stäbchen.

¹ S. Kap. V.

Kapitel VIII

MATERIAL

1. Tee. Für die Teezeremonie gebraucht man Pulvertee, Tencha oder Hikicha, der aus Blättern gestoßen ist und wie ein feines grünliches Pulver aussieht. Bei der Zubereitung gießt man mit dem Schöpflöffel heißes Wasser darüber und schlägt ihn mit dem Teeschläger schaumig. Das tägliche Getränk wird dagegen in Japan wie bei uns aus Blättertee bereitet; das ist der aufgebrühte Tee, der in der Entwicklungsgeschichte eine spätere Stufe darstellt als der geschlagene Tee. Für den Pulvertee verwertet man nur die zartesten Blätter alter Teesträucher. Manche dieser Pflanzen sollen zweihundert Jahre alt sein¹. Sie müssen besonders gut gedüngt werden, und noch ehe die Blätter hervorsprißen, bedeckt man die Sträucher mit Strohmatten zum Schutz gegen die Sonne².

Man unterscheidet o Koicha, den starken, und o Usucha, den schwachen Pulvertee. Die wertvolleren Teesorten gebraucht man für den starken Tee. Zur Veranschaulichung sei eine Liste der Namen und Preise bekannter Teesorten gegeben, die aus einem der ersten Teegeschäfte Tōkyōs im Jahre 1925 erhalten wurde. Man beachte dabei, daß die Preise für o Koicha sich auf zehn momme, die für o Usucha sich auf ein kin gleich 160 momme beziehen³.

¹ S. *An Official Guide to Eastern Asia*, vol. II, *South Western Japan*. Prep. by the Imperial Japanese Government Railways, Tōkyō 1914, S. CXLIII bis CXLIV.

² Einzelheiten über Rosten und so weiter s. bei Gribble, Henry, *"The Preparation of Japan Tea"*, Trans. of the Asiatic Soc. of Japan, vol. XII, 1885, S. 1—33.

³ 1 momme = 3.75g.

o Koicha	10 momme	o Usucha	1 kân
Yoyogi-no-mori	Yen 2.00	Goku-mukashi	Yen 10.—
Shishi-no-shiro	„ 1.80	Ikuchiyo	„ 8.—
Tsuru-no-shiro	„ 1.80	Jō-betsugi	„ 7.—
Matsu-no-hana	„ 1.80	Betsugi	„ 6.—
Yoshi-no-shiro	„ 1.80		
Hatsu-mukashi	„ 1.50		
Nochi-mukashi	„ 1.50		
Iwai-no-shiro	„ 1.20		
Wakamori-shiro	„ 1.20		
Chiyo-no-shiro	„ 1.20		

Der chemischen Zusammensetzung nach liegt der Unterschied zwischen den beiden Teearten hauptsächlich darin, daß im allgemeinen Koicha mehr Tein und mehr Gerbsäure enthält als Usucha. Beide übertreffen aber in dieser Beziehung weit die anderen bekannten Teesorten Japans wie Orimono, Gyokuro, Bancha¹.

2. Kohlen. Man gebraucht geschnittene Holzkohle der Sorte, die man als Sakurazumi, Kirschbaum-Holzkohle, bezeichnet. Das ist sehr harte, gute Holzkohle mit einer Schnittfläche, auf der sich ein strahlenförmiges Muster von der Mitte her fast regelmäßig nach dem Rande zieht. Mit Hilfe des früher erwähnten Maßstabes und einer Säge wird sie in Stücke bestimmter Größe geschnitten. Danach unterscheidet man sechs verschiedene Kohlenstücke, die alle einen Namen besitzen. Der Länge nach messen sie:

Dōzumi	4	Sun	2	Bu
Kudazumi	4	„	2	„
Warikuda	4	„	2	„
Kichō	2	„	1	„
Warikichō	2	„	1	„
Tomezumi	2	„	0	„

Dōzumi ist stärker als Kudazumi. Beide Kohlen sind rund und zeigen die Form des ursprünglichen Astes. Warikuda ist,

¹ Martin, Dr. G., „Japanische Teesorten“, in Mit. OAG (= Ges. f. Natur- u. Völkerk. Ostas.) 12. Heft, Band II, 2. Auflage, 1895, S. 34.

wie auch der Name besagt, eine gespaltene Kuda, und zwar erfolgt die Spaltung der Länge nach. Kichō ist eine kurze dicke Kohle runder Form, die durchgeschnitten in zwei Warikichō zerfällt. Tomezumi, oft auch als Tenzumi bezeichnet, ist eine ganz kurze, dünne und runde Kohle. Statt Dōzumi benutzt man bisweilen Wadōzumi. Das ist eine runde und sehr starke Kohle, die nur eine Höhe von 2 Sun besitzt (Tafel 52 u. 53a). Schließlich gibt es noch eine mit gebranntem Kalk weiß gefärbte Kohlensorte, Edazumi, die wie ihr Name besagt, einen Zweig darstellt. Sie soll 5 Sun messen (Tafel 53b). Da Edazumi sehr leicht zerbrechlich ist, wird sie sorgfältig in kleine Kästen verpackt und von den anderen Kohlen getrennt gehalten.

Dies sind die Maße für den Winter, d. h. für die Kohlen, die im Ro verbrannt werden sollen. Die Maße für den Sommer sind um 2 Bu kürzer; ja bei kleinem Furo soll man sogar 3 Bu weniger rechnen.

Die Lehrbücher geben zum Teil etwas abweichende Maße. Ich folge hier wie immer bei Widersprüchen der mir im Unterricht überlieferten Tradition und weiß mich dabei in Übereinstimmung mit japanischem Urteil, das des Lehrers Wort über das im Buch Gedruckte stellt.

3. Asche. Als Unterlage für die Kohlen benutzt man etwas feuchte Asche, die man als Shimeribai bezeichnet. Man begießt zu dem Zweck gewöhnliche Holzkohlenasche mit einem starken Aufguß von Bancha, einer billigen Teesorte. Die gefärbte Asche wird auf einer Strohmatten ausgebreitet und zum Trocknen liegen gelassen. Sobald sie trocken ist, färbt man sie noch einmal und läßt sie dann wieder trocknen. Jetzt wird sie durchgeseibt und ist damit für den allgemeinen Gebrauch fertig. Die Asche jedoch, die beim Anlegen des Feuers im Furo gestreut wird¹, muß noch feiner sein. Sie wird in einem Mörser gestoßen und dann besonders fein gesiebt.

4. Weihrauch (Tafel 54a u. b). Im Winter gebraucht man Weihrauch in Form von kleinen Kugeln oder Plättchen. Unter den kleinen Kugeln, die wie winzige Kohlen aussehen,

¹ S. Kap. XI und XII.

ist die Sorte am häufigsten, die man Umegaka-no-nerikō nennt. Früher stellte man diesen Weihrauch selbst dar, indem man Steine getrockneter Pflaumen röstete, zermalmte und dann im Mörser möglichst fein zerrieb. Dieser Masse wurde das Fleisch der Pflaumen und pulverisiertes duftendes Holz zugesetzt, und dann wurden kleine Kugeln daraus geknetet. Heute kauft man Umegaka im Geschäft. Die kleinste Packung ist eine Muschel, die mit einem Streifen weißen Papiers verklebt ist. Sie enthält ungefähr zwanzig kleine Kugeln, für die man zwanzig Sen bezahlt.

Andere bekannte Sorten Weihrauchkugeln sind Wakakusa und Kokonoe. Wakakusa ist ungefähr doppelt so teuer wie Umegaka, und Kokonoe steht im Preis wieder fast doppelt so hoch wie Wakakusa. Alle diese Sorten werden nicht nur in den kleinen Muscheln verkauft, sondern kommen in vielen verschiedenen, zum Teil sehr schönen Packungen auf den Markt.

Der bekannteste Plättchenweihrauch ist Kagetsu-kō. Die Plättchen haben die Form kleiner Vollmonde oder Kirschblüten und sind dunkler Färbung. Weit schöneren Duft verbreitet Kosome-no-ume, das wie kleine Pflaumenblüten gebildet ist und eine schmutzig gelbe Farbe besitzt. Diese Sorten Weihrauch werden in Papierhüllen verkauft. Das Papier wird dabei der Länge nach dreifach gefaltet und oben wie unten umgeschlagen. Die Papierhülle kommt dann in eine zweite größere, die in der gleichen Art gefaltet ist. Die Qualität des Papiers entspricht der des Weihrauchs. Bildschmuck ist beliebt.

Im Sommer wählt man wohlriechende Hölzer. Als besonders häufig seien Sandelholz, Hakudan, und Aloeholz, Jinkō, genannt. Hakudan sieht aus wie kleine ganz helle Holzplättchen. Als kleinste Packung kann man für zwanzig Sen einen Papierbeutel kaufen, der eine Handvoll solcher Plättchen enthält. Jinkō ist bedeutend teurer. Es kommt in etwas größeren Platten dunkler Färbung auf den Markt. Kaum ein Dutzend solcher Holzstückchen gehen auf ein Beuteichen, das mit fünfzig Sen berechnet wird.

Alle Weihraucharten, die für Chanoyu gebraucht werden, sind weich und sauber im Geruch. Sie sind weder aufdringlich noch ablenkend. Der Weihrauch ist eine wichtige

Grundlage für die ästhetische Einstellung, die der Teekult fordert.

5. Blumen. Nicht jede Blume darf im Teezimmer aufgestellt werden. Eine ganze Reihe von Blumen sind streng ausgeschlossen. Auf dieser schwarzen Liste stehen:

Keitō	Hahnenkamm
Kinsenka	Totenblume
Tsutsuji	Azalie
Asagao	Winde
Hosenka	Rührmichnichtan
Yūgao	Kürbisart (<i>Lagenaria vulgaris</i> Ser.)
Hyakujikkō	Lagerstroemia Indica L.

Andere Blumen sind nur in gewissen Vertretern ausgeschlossen; so darf man die Chrysantemensorte nicht benutzen, bei der der Stiel eine einzelne große Blüte trägt, Ō-rin-giku, noch die große Blüte der Hortensie, Ajisai, und andere große Blüten. Auch die doppelte Kirschblüte, Yaezakura, ist fürs Teezimmer zu üppig.

Conder gibt in seiner Darstellung des japanischen Blumenstellens eine etwas abweichende Liste. Ich führe deshalb noch einige der von ihm als verboten bezeichneten Pflanzen an:

Bara	Rose
Ran	Orchis
Azami	Distel
Shikimi	<i>Illicium anisatum</i>

und alle giftigen Blumen¹⁾.

Es wäre vollkommen verkehrt, bei den Blumen fürs Teezimmer an die allgemeine, formbestimmte Art japanischen Blumenstellens zu denken. Die Blumen im Teezimmer müssen ganz den Charakter des Zufälligen, Unabsichtlichen haben. Sie sollen ausschauen, als ob sie eben frisch aus dem Garten gekommen und leicht in die Vase gesteckt sind. Es versteht sich von selbst, daß sie nur so aussehen sollen. Die Hand, die die Blumen stellt, muß geübt und geschickt sein. Auch hier wird die Sauberkeit und Sicherheit verlangt, die für Japan so charak-

¹ Conder, l. c. S. 63.

teristisch sind. Man weiß genau, was man beabsichtigt, und der Zufall ist nur Schein. Leicht liegt die Blume da. Wassertropfen glitzern auf ihr, als ob sie noch vom Tau benetzt wäre. Frische und Losgelöstsein vom Schweren geht von der Blume zum Gast, der sie niederkniend betrachtet.

Auf jeden Fall soll die Blume nicht groß sein. Schon eine einzige Blume oder ein einziger Zweig genügt. Sind zwei Zweige da, so darf man sie zusammenstellen; auch drei Zweige können zu einer Linie zusammengefaßt werden. Wie meist beim Blumenstellen, so darf man auch im Teezimmer einen Halter, Kubari, gebrauchen, der am einfachsten aus einem gegabelten Ast besteht.



Skizze 54. Weidenzweige und Kamellenblüte nach Fujin Hōten (Ikebana)

Um etwas eingehender zu zeigen, was man von den Blumen im Teezimmer erwartet, sei ein Beispiel aus einem Lehrbuch über Blumenstellen¹ wiedergegeben.

Wenn man bei Beginn des neuen Jahres den Kessel zum erstenmal aufs Feuer setzt, so soll man herabhängende Zweige der Trauerweide wählen. Man fügt fünf einzelnen Zweigen der Weide eine Kamellenblüte zu oder bindet die Zweige der Weide zusammen. Auf jeden Fall müssen die Weidenzweige lang herunterhängen. Die Blumenvase darf aus einem Stück Bambus, aus Korbgeflecht oder Porzellan bestehen; doch darf nur eine Hängevase, Kakeike, gewählt werden (Skizze 54).

Blumen werden entweder am Pfeiler der Bildnische² aufgehängt oder in der Nische aufgestellt. Die Blumen und die Art der Anordnung richten sich nach der Vase, die man schmücken will. Zum Blumengefaß muß auch der Untersatz passen; zur runden Vase gehört der eckige Untersatz und umgekehrt. Noch viele einzelne Vorschriften sind zu berücksichtigen. So darf man ein Holzbrett, Usuita, nicht unter eine geflochtene Bambus-

¹ *Fujin Hōten*, Band IV.

² S. Kap. IX.

vase legen, wohl aber unter eine Take-oki-zutsu, eine stehende Vase aus einem Stück Bambusrohr. Ein Usuita soll aber auch dann nicht gebraucht werden, wenn der Boden der Bildnische aus Holz besteht. Am Platz ist es bei einer Nische mit mattenbedecktem Boden. Die Frage, ob ein Lang- oder Querbild gewünscht wird, muß vor der Wahl der Vase und des Untersatzes entschieden werden, damit Harmonie herrsche zwischen der Höhe der Blumen und dem Bildschmuck. Ein wertvolles Blumengefäß muß in der Mitte aufgestellt werden, ein wenig nach rechts zu verschoben. Der zweitbeste Platz ist auf der linken Seite der Bildnische; je weiter man auf der rechten Seite der Nische nach rechts rückt, umso weniger würdig ist der Platz. Das Profil der Unterlage soll nach der Jahreszeit gewählt werden. Auf alle diese Vorschriften, die zur Blumenlehre gehören, kann nicht eingegangen werden; doch muß erwähnt werden, daß man beim Teejünger diese Kenntnisse voraussetzt.

6. Kuchen. Der japanische Kuchen ist im allgemeinen sehr reich geschmückt. Daher ist die Vorschrift berechtigt, die für das Teezimmer Kuchen ohne allzu auffallendes Muster verlangt. Auch zu groß dürfen die Kuchen nicht sein. Wie schon erwähnt, gibt es zwei verschiedene Arten Kuchen, dünnen, oblatenartigen und dicken, gefüllten. Die erste Sorte nennt man Higashi; sie wird meist zum Usucha angeboten. Die zweite heißt Mushigashi; sie paßt zum Koicha; doch ist diese Vorschrift über den Kuchen nicht so streng zu nehmen. Schließlich gibt es noch kleine Süßigkeiten aus Zucker, süße Bohnen oder dergleichen.

7. Essen für Teegesellschaften¹. Bei einer Teegesellschaft werden folgende Gerichte bereitet:

a) Iiwan. Reis wird bei Beginn des Essens für jeden Gast einzeln in einer kleinen Lackschale mit Deckel dargeboten, die man Iiwan nennt. Später wird er aus der früher besprochenen großen Reisschüssel nachgefüllt. Wie immer im japanischen Haus legt man Wert darauf, daß der Reis besonders weiß ist. Er wird wie stets ganz ohne Zutaten gekocht und muß ziemlich

¹ Bei der Beschreibung der Zubereitung der Gerichte folge ich dem Kochbuch des *Fujin Hōten* (Band III).

hart bleiben, so daß die einzelnen Körner sich deutlich von einander trennen.

b) Mukō-zuke. Dies ist ein Gericht, das in einem Schälchen liegt, das auf der dem Gast abgewandten Seite des Eßtisches steht, und das man deshalb Mukō-zara nennt. Oft liegt in diesem Schälchen eine Speise, die an einen europäischen Salat erinnert. Gern nimmt man auch rohen Fisch, z. B. Karpfen, Meerbrasse und so weiter. Den rohen Fisch, o Sashimi, bereitet man zu wie immer; doch soll man nicht zuviel davon in die Schale tun. Man muß gut acht geben, daß alle schmückenden Beilagen auf die linke Seite der Schüssel gelegt werden. Vor dem Anrichten gibt man zwei Löffel Essig zu.

c) Shiru. Darunter versteht man eine Art Bohnensuppe. Man gibt sie jedem Gast einzeln in einer kleinen Lackschüssel, die der Reisschale sehr ähnlich, aber ein wenig weiter und flacher ist. Bei der Herstellung bereitet man zuerst eine Brühe aus Kombu, einem eßbaren Seetang (Riementang), und setzt dieser Brühe dann o Miso zu, ein Gährungsprodukt aus Sojabohnen. Gemüse größerer Form, das man für die Suppe benutzen will, schneidet man zunächst sehr fein, kocht es in Wasser ab und legt es dann in die Suppe. Gern verwertet man Pilze, Eierfrucht, Bohnen und so weiter. Gemüse, das nicht zerschnitten wird, wie Bohnen, setzt man erst zu, nachdem man die Suppe in die Lackschale gefüllt hat, damit sie schön ganz bleiben. Ein oder zwei Bohnen genügen für eine Schale. Wenn man Sesam an die Suppe tun will, so muß man ihn zuvor fein zerreiben; außerdem darf nur der schwarze Sesam gewählt werden.

d) Nimono. Wörtlich übersetzt bedeutet Nimono etwas Gekochtes. Was tatsächlich darunter verstanden wird, mag aus der Beschreibung der Zubereitung ersehen werden. Zuerst stellt man wieder eine Brühe aus Riementang her. Dann setzt man Katsuo-bushi zu; das ist Bonitofisch, der so stark getrocknet ist, daß er hart wie Holz erscheint. Mit einer Reibe wird dieser Fisch in dünne Flocken zerrieben, die man in die Kombubrühe schüttet. Man würzt die abgegossene Brühe noch mit Soyasauce. Kocht sie gut, so legt man Fisch oder Muscheln, Krabben oder auch Fleisch von Wildvögeln hinein. Will man zudem Gemüse als Zutat benutzen, so muß man es vorher wieder in Wasser

abkochen. Diese Zubereitung unterscheidet sich nicht von der des täglichen Gebrauchs. Nimono wird wieder für jeden Gast einzeln in einer Lackschale angerichtet, die jedoch bedeutend flacher als die beiden vorher genannten Eßschüsseln ist und deshalb als Hirawan bezeichnet wird.

e) Yakimono. Hier handelt es sich um gebackenen Fisch. Auch diese Speise wird genau wie in der gewöhnlichen Küche hergestellt. Doch wählt man beim Teeessen am liebsten Fische, die ohne Gräten auf den Tisch kommen. Am besten ist es deshalb, einen großen Fisch zu besorgen, der sich zerteilen läßt. Doch schadet es nicht, wenn kleine Fische, wie Forellen, ganz gebacken werden. Auch den beliebten Tai, die Meerbrasse, darf man ganz anrichten, wenn es sich um so kleine Fische handelt, daß sich das Fleisch schlecht abtrennen läßt. Auf keinen Fall darf man aber wie beim täglichen Essen dem zerteilten Fisch Zutaten beilegen.

f) Kō-no-mono. Darunter versteht man eingelegtes Gemüse. Es gibt verschiedene Sorten Kō-no-mono, je nachdem, worin das Gemüse eingemacht ist. Die gewöhnlichen Arten Misozuke, Narazuke und Shiozuke dürfen auch beim Teeessen verwandt werden. Die eingelegten Stücke sollen aber größer geschnitten werden als sonst. Daikon z. B., der große japanische Rettich, wird in Stücke geschnitten, die in jeder Richtung ungefähr ein Sun lang sind. Sie werden dann noch einmal so geteilt, daß man Stücke von ungefähr fünf Bu im Quadrat als Durchschnitt erhält. In ähnlicher Weise schneidet man Melonen, Eierfrüchte und so weiter.

Beim Teeessen wird Yakimono und Kō-no-mono zusammen angerichtet, und zwar für alle Gäste gemeinsam auf einer Schüssel oder in einem Lackkasten. Die grünen Zulangestäbchen werden dazu gelegt. Nacheinander nehmen sich die Gäste ihren Anteil, wobei sie Yakimono auf den umgekehrten Deckel ihrer Hirawan und Kō-no-mono seitlich auf die Mukōzara legen.

g) Suimono. Dies ist eine zweite Suppe. Aber diesmal handelt es sich um eine sehr feine Suppe, die dementsprechend jedem Gast in einer sehr kleinen Suppenschüssel angeboten wird. Bei der Zubereitung wäscht man zuerst die Stäbchen, die man beim Kochen benutzen will, gut ab. Dann bereitet

man wieder eine Brühe aus Tang und Katsuobushi. Etwas Salz wird zugesetzt. Die Suppeneinlagen werden wie immer klein geschnitten und in Wasser abgekocht. Man legt sie in die Suppenschale und gießt die Brühe darüber. Eine Ausnahme muß man wieder bei Zutaten wie Umeboshi, in Salz eingemachten Pflaumen, Harishōga, einer bestimmten Art Ingwer, und Nori, Meerlattich, machen; sie dürfen erst zugesetzt werden, nachdem die Suppe in die Schale gefüllt ist.

h) Hassun. Dieses Gericht nennt man im täglichen Leben Torizakana. Der Name Hassun bezieht sich auf die vorschriftsmäßige Platte, die als Unterlage für das Gericht dient und schon vorher beschrieben wurde. Die Speise soll sehr leicht und delikate sein. Sie besteht aus Fisch, der auf die rechte abgewandte Ecke der Platte gelegt wird, und Gemüse, das die entgegengesetzte Ecke, also die linke zugewandte, einnimmt. Vom Fisch sowohl wie vom Gemüse legt man soviel auf die Platte, daß jeder Gast von beiden eine kleine Portion erhält. Man schichtet die Stückchen sorgfältig auf einander und legt wieder grüne Eßstäbchen bei.

Als Fisch wählt man gern den getrockneten Inada, den man am besten erst in Kasu, den Rückstand bei der Verarbeitung der Bohnen oder der Reisweinbereitung, legt und dann klein schneidet. Man darf auch getrockneten Tintenfisch verwenden; er wird erst am Feuer geröstet, dann mit Salz besprengt, in ein Tuch oder Papier gewickelt und mit einem Stößel geklopft. Auf die Weise wird er weich und kann in ganz kleinen Portionen angerichtet werden.

Bei der Auswahl der Gemüsesorten für Hassun muß man sich nach der Jahreszeit richten. Doch soll auch auf Farben und Formen geachtet werden. Sorten gleichen Geschmacks und gleicher Farbe dürfen nicht zusammen benutzt werden.

i) Yutō. Das heiße Wasser, das nach dem Essen im Yutō angerichtet wird, ist stets etwas getrübt. Der Grund dafür liegt darin, daß man es im Reistopf kocht. Bisweilen läßt man auch den Reis etwas dunkel werden, damit das Wasser Färbung erhält. Auch Salz wird zugesetzt.

Auf die Zutaten sowohl wie auf das Kochen und Anrichten der Speisen wird großer Wert gelegt. Soll in Tōkyō eine Teegesellschaft stattfinden, so bestellt man sich rechtzeitig alle

Zutaten aus Kyōto, da sie nur dort den Ansprüchen entsprechend geliefert werden können. Man erwartet auch, daß die Gäste genügend Verständnis für die Feinheit des Angeborenen besitzen. Trotz allem handelt es sich nicht um ein Schlemmeressen, sondern um ein ästhetisches Genießen des Wohlgeschmacks, der ganz besonders dadurch erhöht wird, daß die überall bemerkbare japanische Sicherheit und Geschicklichkeit sich auch in den Leistungen der Küche kundtun.

Kapitel IX

DAS TEEZIMMER¹

Chashitsu, Chaseki, Sukiya, Kakoi²

Die Zimmer des japanischen Hauses sind mit Matten bedeckt, die man als Tatami bezeichnet. Die Matten bestehen aus einem dicken Mattenbett und einer darüber gespannten Binsenmatte, die, solange sie frisch ist, eine schöne grüne Farbe besitzt, später aber gelb wird. Die Art der Herstellung prägt der Matte ein Muster auf, das aus einer Reihe von parallelen Strichen besteht. Man bezeichnet den Strich als Me und benutzt diese Einheit als Maßstab bei der Aufstellung der Geräte.

Die Zimmer sind so gebaut, daß sie eine bestimmte Anzahl von Matten fassen. Die Matte ist doppelt so lang wie breit. Die Kyōmadatami, die Matte nach Kyōtoer Art, mißt 6,6 Shaku in der Länge, 3,3 Shaku in der Breite und besitzt eine Dicke von 0,17 Shaku. In Kyōto zerlegt man den Raum innerhalb der Schwellen, die das Zimmer umfassen, in Matteneinheiten. In Tōkyō dagegen werden die Schwellen in ihrer ganzen Breite in das Maß des Zimmers einbezogen. Der freie

¹ Technische Einzelheiten des japanischen Teezimmers und des dazu gehörenden Gartens gibt F. Baltzer in seinem bekannten Werk: *Das japanische Haus*, Berlin 1903, S. 67—72. Dort ist auch in Tafel 9 der genaue Bauplan eines von Kobori Enshū entworfenen Teehauses zu finden. Daneben enthält das Buch noch viele gute Illustrationen der in Betracht kommenden baulichen Anlagen. Eine hübsche Innenansicht eines Teezimmers gibt Kümmerl, *Ostasiatisches Gerät*, S. 27.

² Die ersten beiden Namen bedeuten Teezimmer; Chaseki ist ein besonderes Gebäude, dessen Hauptbestandteil das Teezimmer ausmacht. Chashitsu ist ein Teeraum innerhalb eines Hauses. Über Sukiya vergleiche Kap. XXIV; mit Kakoi bezeichnet man etwas Eingefriedigtes. Die Zeremonie fand ursprünglich in einem größeren Zimmer statt, in dem man einen Raum durch einen Wandschirm abgrenzte.

Raum ist dadurch etwas geringer, und bei der Aufteilung in Matten ergibt sich eine etwas kleinere Mattengröße. Diese Matte heißt Tōmadatami, und ihr Maß ist 5,8 Shaku mal 2,9 Shaku mal 0,15 Shaku¹.

Die Matten kommen in bestimmten Zahlen vor. Spricht man von einem Sechsmattenzimmer oder einem Achtmattenzimmer, so kann sich der Japaner die Größe des Zimmers genau vorstellen. Neben der Anzahl ist auch die Lage der Matten zu einander veränderlich, und diese Lage der Matten zu einander läßt ein bestimmtes Muster im Fußboden entstehen, das umso stärker wirkt, weil die Matten an der Längsseite mit einer meist schwarzen Borte eingefast sind. Liegt Längsseite gegen Querseite, so ergibt sich ein dunkler Streifen; liegt Längsseite gegen Längsseite, so treffen zwei dunkle Streifen zusammen. Beim Teezimmer bleibt diese Einfassung jedoch häufig fort.

Außer Anzahl und Lage der Matten wirken bei der Festlegung eines Teezimmers noch einige andere Faktoren mit. Da ist einmal der Platz der Feuerstelle, die schon bei der Aufzählung der Geräte erwähnt wurde. Auch von dem Tokonoma, der Bildnische, wurde schon gesprochen. Das Teezimmer besitzt fast stets eine Bildnische und unterscheidet sich in der Beziehung nicht von anderen guten japanischen Zimmern. Sodann ist bei jedem Teezimmer der Eingang für den Wirt und der Eingang für die Gäste festgelegt. Der Wirt benutzt eine Schiebetür, und diesen Eingang nennt man Kayoiguchi, eine Bezeichnung, die das Gehen und Kommen ausdrückt. Man sagt auch Katteiriguchi, Wirtseingang, oder auch Chatateguchi, Teebereitungseingang. Die Gäste betreten das Teezimmer kniend durch das Nijiriguchi, das niedriger ist als die Matte breit.

Alle Zimmer, die nicht größer sind als zwölfeinhalb und nicht kleiner als acht Matten, bezeichnet man als große Zimmer, Hiroma. Man nennt solche Zimmer auch Katsuzashiki. Zimmer, die nicht größer sind als viereinhalb Matten, nennt man kleine Zimmer, Koma². Alle Zimmer über zwölfeinhalb Matten

¹ Außer diesen beiden bekannten gibt es noch zwei andere Mattengrößen.

² Die Bezeichnung Sukiya soll nur einem Zimmer zukommen, das kleiner als viereinhalb Matten ist.

betrachtet man als Ōhiroma, sehr große Zimmer. Große Zimmer dürfen für die Teezeremonie gebraucht werden; doch ist das immer eine Ausnahme, die durch einen besonderen Grund erklärt werden kann. So darf z. B. eine Teezeremonie in einem großen Zimmer stattfinden, damit alle Schüler eines Lehrers gleichzeitig teilnehmen können.

Die eigentliche Grundlage bildet das Viereinhalbmatte-Zimmer, das Yojōhan¹. Die Matten legt man, wie Skizze 55, Nr. 1 zeigt, im Kreis herum und behält die halbe Matte für die Mitte zurück, um aus ihr das Ro auszuschneiden. Die Anlage ist nach dem heute wohl nicht mehr erhaltenen Sengen Chitsugakoī in Kyōto gezeichnet. Die Bildnische ist an der Schraffierung zu erkennen; die Gäste kommen von dem Eingang, der der Bildnische gegenüber liegt. Hier sind Steine vor dem Eingang, die bis zum Schwertständer führen (s. u.). Der Wirtseingang ist am Pfeil zu erkennen.

Die Matte, die der Wirt zuerst betritt, nennt man Fun-godatami. Darauf wendet sich der Wirt links und steht damit auf der senkrecht dazu liegenden Dōgudatami oder Kattedatami. Während der Name der ersten Matte auf das Betreten weist, sagen diese beiden Namen, daß es sich um die Geräte-matte handelt oder um die Matte des Wirtes. Dies Zimmer enthält neben der Wirtsmatte ein Dōkō, ein Wandbrett, wie es in Kapitel III beschrieben wurde. Vor der Bildnische breitet sich die Tokodatami aus, und daran schließt sich die Gästematte, Kyakudatami.

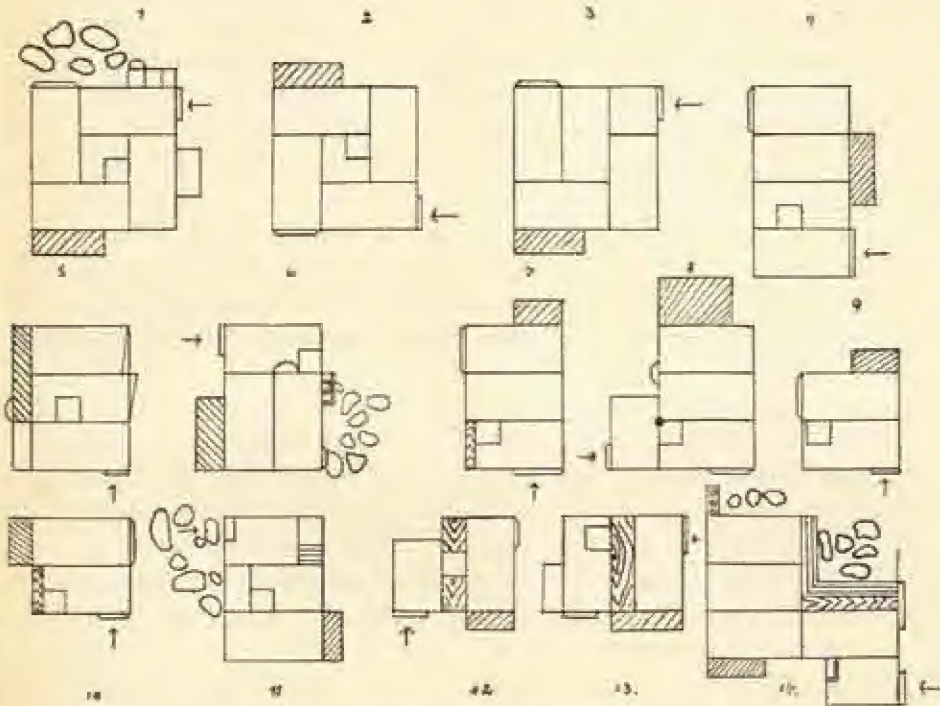
Das erste Teezimmer dieser Art ist im Ginkaku-ji bei Kyōto; es wurde vom Shōgun Yoshimasa erbaut.

Ist aus irgend einem Grunde die Anlage dieses Zimmers nicht möglich, so kann man die spiegelbildliche wählen, die Nr. 2 veranschaulicht. Dann spricht man vom linksseitigen Viereinhalbmatte-Zimmer, Yojōhan sakatte oder Yojōhan hidarikatte, im Gegensatz zum erst erwähnten honkatte, dem grundlegenden. Diese Beziehung zwischen rechts- und linksseitiger Anlage wiederholt sich auch bei den übrigen zu

¹ Es heißt, daß der Teemeister Jūkō zuerst den vierten Teil eines Zimmers von achtzehn Matten für die Zeremonie benutzt habe, und daß dadurch das Zimmer von viereinhalb Matten entstanden sei.

erwähnenden Teezimmern. Sie ist wichtig für sämtliche Bewegungen, die bei der Teebereitung vorkommen.

Im Sommer verschiebt man die Matten. Wie Nr. 3 zeigt, liegen dann zwei von ihnen parallel zu einander, während die halbe Matte vor den Wirtseingang kommt.



Skizze 55. Mattenanordnung im Teezimmer

Alle kleinen Zimmer sind für die Teezeremonie geeignet. Es gibt eine große Anzahl verschiedener Zimmer, die man sich selbst konstruieren kann, wenn man all die Faktoren variiert, die ein Teezimmer bestimmen. Vor dem Eingehen auf die wichtigsten Formen müssen noch einige Einzelheiten erwähnt werden, die den Bau eines Teezimmers etwas verwickelt gestalten, dadurch aber auch das Teezimmer viel heimischer erscheinen lassen als das regelmäßige Zimmer, das der Japaner täglich benutzt.

Da ist vor allem die *Daimedatami* zu nennen. Eigentlich versteht man darunter etwas ganz Einfaches, nämlich eine Matte, die um ein Viertel gekürzt ist. Es bestehen aber gewisse Umstände, die alles, was die *Daime* betrifft, selbst für das Verständnis der Japaner schwierig gestalten. Man kann nämlich entweder von der *Kattedatami* eines Zimmers ein Viertel abnehmen, indem man ein Brett einfügt, oder man kann das Zimmer um dreiviertel Matte erweitern. Die Matte, die zum Zimmer hinzukommt, wird von den anderen durch einen Pfeiler, *Nakabashira* oder *Daimebashira*, mittlerer oder *Daime*-Pfeiler, getrennt, so daß ein neuer kleiner Raum entsteht.

Zum Teil liegt die Schwierigkeit des Sprachgebrauchs auch darin, daß es nicht nur eine *Daimedatami*, sondern auch *Daimetamae* gibt; das ist die Teebereitung nach *Daimeart*. Sie gilt für *Daimedatami* aber auch für manche andere Zimmer¹.

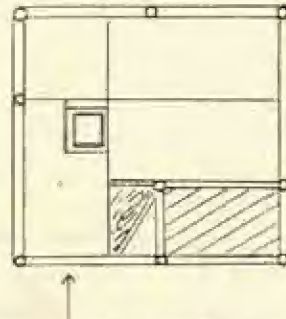
Bretter, die man in die Matten einfügt, nennt man *Mukôita* oder *Kôita*. Die erstere Bezeichnung bedeutet, daß das Brett auf der abgewandten Seite der Matte liegt, d. i. abgewandt vom Wirtseingang aus, und die zweite, daß es sich um ein kleines Brett handelt. Es gibt auch sonst noch Bretter, stets aus wertvollem Holz, die sich zwischen Matten, vor das *Tokonomma* oder an anderen Stellen einschieben. Bretter, die zwischen zwei Matten liegen, nennt man mittlere Bretter, *Nakaita*.

Wie die Zimmer sich im einzelnen gestalten, kann aus der Skizze 55 erschen werden. Nr. 4 zeigt ein *Nagayojô*, womit ein Zimmer gemeint ist, das aus vier Matten besteht, die sich der Tiefe nach aneinander reihen. Bei den langen Zimmern fällt die Längsrichtung der Matte mit der Richtung zusammen, die der Wirt beim Betreten des Zimmers innehat; d. h. er betritt das Zimmer von der Längsseite her. Bei den breiten Zimmern, wie Nr. 5, ist die Längsrichtung der Matten senkrecht zum Weg des hereinkommenden Wirtes, der es von der Schmalseite aus betritt. Bei *Nagayojô* schneidet man die Feuerstätte entweder so, wie die Zeichnung angibt, was man nach oben schneiden nennt, oder spiegelbildlich dazu, wobei man als Symmetrieachse die Linie wählen muß, die alle Matten der Länge nach halbiert; das ist der Schnitt nach unten.

¹ S. Kap. XVI.

Ein Dreieinhalbmatte-Zimmer, Sanjōhan, kann dadurch entstehen, daß bei einem Zimmer in der Form des gewöhnlichen Yōjōhan eine Matte durch Bildnische und Zwischenbrett ausgefüllt wird, wie dies der Fall beim Zimmer nach Kōrin ist (Skizze 56).

Die Anordnung der Matten, die Nr. 5 in Skizze 55 veranschaulicht, nennt man Hirasanjō Mukashi Zashiki; das ist ein Dreimatte-Zimmer alter Art, bei dem die Matten der Breite nach angeordnet sind. Das Diagramm stellt nicht die ideale Grundform eines solchen Zimmers dar, sondern ein Teezimmer aus dem Myōshin-ji bei Kyōto. Die Bildnische ist besonders groß. Statt des üblichen Gästeeingangs sind zwei Schiebetüren (s. u.) gegenüber der Bildnische angebracht. Im Hintergrund der Nische ist auf der Skizze ein kleiner Kreisbogen eingezeichnet, der eine nach oben abgerundete Tür darstellt. Kyūjiguchi oder Katōguchi genannt, die man häufig in Teezimmern findet. Dieses Zimmer besitzt wieder ein Dōkō, das neben der Bildnische angebracht ist. Wie beim vorigen Beispiel ist auch hier die Feuerstätte nach oben geschnitten. Doch darf man auch bei dieser Art des Teezimmers die Feuerstätte nach unten schneiden; dann spricht man vom Stil des Teemeisters Shōō.



Skizze 56. Kōrins Zimmer nach Chashitsu to Chantwa

Nr. 6 und 7 zeigen Dreimatte-Zimmer anderer Art. Nr. 6 stellt das Teezimmer Kurotani Seioin Hankōan dar, Nr. 7 gibt nur die ideale Grundform wieder. Bei Nr. 6 betritt der Wirt das Zimmer von der größeren Seite her. Im Gegensatz zum Hirasanjō nennt man solch ein Zimmer auch Fukasanjō. Während in allen bisher geschilderten Zimmern die Feuerstätte aus der Mitte der Matte geschnitten war, liegt sie bei diesen beiden am Ende der Matte. In dem Fall kann sich wie bei Nr. 7 ein Mukōita zwischen Wand und Feuerstelle einschieben. Zu beachten ist, daß die Feuerstelle an der Seite der Matte liegt, die an eine andere Matte anstößt, und nicht wie bei Nr. 10 in

der freien Ecke. Nr. 7 ist die typische Form des Sanjōmukōgiri, des Dreimatten-Zimmers mit Feuerstätte in der Ecke, die vom Wirtseingang aus gesehen als abgewandte gilt. In Nr. 6 ist wieder die runde Tür zu sehen, die diesmal neben der Feuerstelle liegt; die Bildnische ist sehr groß, und beim Gästeeingang ist ein Gestell für die Schwerter angebracht.

Nr. 8 ist ein Sanjōdaime, ein Daimē-Zimmer mit drei Matten. Daimē kommt auch in Verbindung mit ein, zwei, vier und viereinhalb Matten vor. Das hier gezeigte Zimmer entstammt dem Sunshō-an im Daitoku-ji bei Kyōto. Die verkürzte Matte und der Pfeiler an der einen Ecke der Feuerstelle sind in der Skizze zu erkennen. Bei der typischen Form dieses Zimmers ist die Bildnische bedeutend flacher; zudem muß sie weiter nach rechts liegen.

Wie Zimmer 7 als Sanjōmukōgiri, so wird Zimmer 9 als Nijōmukōgiri bezeichnet. Es ist ein Zweimatten-Zimmer mit Feuerstätte auf der abgewandten Seite. Wandert die Feuerstelle in die äußere Ecke wie bei Nr. 10, so spricht man von einem Sumiro. Das Zimmer 10 besitzt zwei Matten und heißt deshalb Nijōsumiro. Zwischen Wand und Feuerstätte kann sich wieder ein Mukōita einschieben. Es ist Sitte, beim Sumiro einen Haken in die Wand zu schlagen, an dem der Schöpfloffel aufgehängt wird. Das macht die Handhabung sehr bequem.

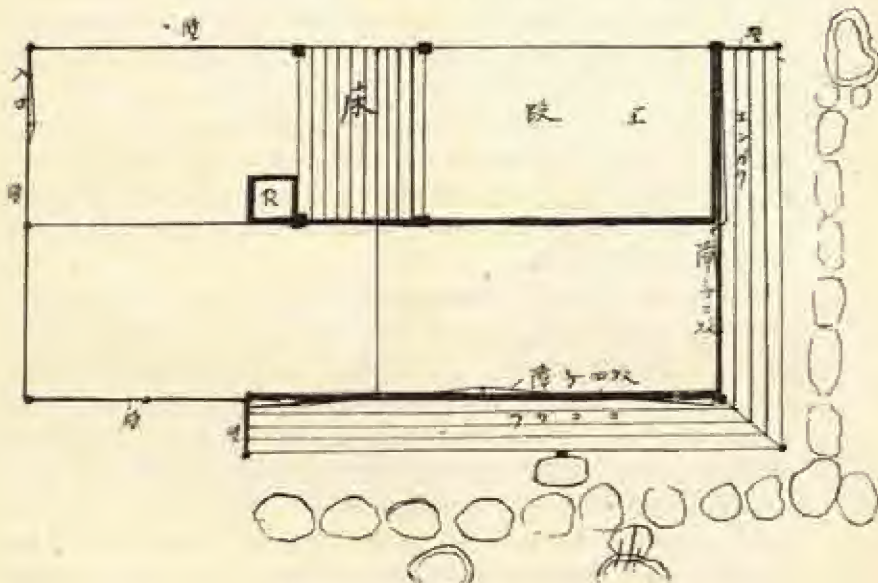
Zimmer 9 wird auch als Ichijōhan Mukashī Seki bezeichnet. Das bedeutet ein Zimmer alter Art mit anderthalb Matten. Als Grund dafür gibt man an, daß vom Gast aus gesehen das Zimmer nur anderthalb Matten zu besitzen scheint. Man muß sich dabei vorstellen, daß die Gäste vor der Bildnische sitzen und der Wirt vor der Feuerstelle kniet. Man macht es diesem Zimmer zum Vorwurf, daß der Wirt den Gästen bei der Teebereitung den Rücken zukehrt, und zieht ihm deshalb ein Zimmer vor, das aus einer Matte und Daimē besteht, ein Ichijōdaime. In diesem Zimmer legt man bisweilen wieder ein Brett zwischen Wand und Feuerstelle. Es soll 1,75 Sun breit sein und wird als Koita oder auch als Mukōita bezeichnet. Am besten wählt man dafür Matsumasame, das dunkle Holz aus dem Herz einer alten Kiefer mit vollkommen paralleler Maserung. Nr. 11 gibt solch ein Ichijōdaime wieder; es ist

das Hisata Sôjo-Gakoi. Zum Teezimmer gehört nur die Matte vor der Bildnische und die Daime.

Die Zimmer 12 und 13 geben Beispiele für Nakaita. Einmal liegt die Feuerstelle innerhalb des Brettes, einmal daneben. Diese letztere Art kommt auch bei drei Matten vor.

Als letztes Beispiel der Tabelle ist ein ganz unregelmäßiges Teezimmer gewählt, das Yoshinin im Tenryû-ji. Es ist ein

清 瀨 亭 平 面 略 圖



Skizze 57. Seirentei

Yojôdaime, ein Viermatten-Zimmer mit Daime. Beim Hereinkommen betritt der Wirt die Daime. Auf der dem Wirtseingang entgegengesetzten Seite besitzt diese Daime ein Nijûdana, ein Wandbrett, wie es früher beschrieben wurde. Beim Gästeeingang, der gegenüber der Bildnische liegt, ist wieder ein Schwertständer zu erkennen.

Gesondert von der Tabelle sei eine Skizze (57) wiedergegeben, die eins der beiden Teezimmer im Tempel Tôjiin in Kyôto, Seirentei benannt, darstellt¹. Vorn, dem Beschauer

¹ Diese Skizze verdanke ich einem Schüler des Tôjiin.

zugewandt, liegen zwei Matten normaler Größe. Parallel zu der links liegenden ist eine Daimematte, aus der die Feuerstätte geschnitten ist. Rechts dieser Matte ist die Bildnische an der Schraffierung zu erkennen. Wiederum rechts von der Bildnische ist der Boden erhöht und von einer Matte bedeckt, die wieder kleiner als die Normalmatte ist. Rechts und zum Teil auch vorn zieht sich eine Veranda entlang, die Engawa, die außerhalb des Zimmers liegt und allgemein beim japanischen Haus angetroffen wird.

Will man im einzelnen die historische Entwicklung des Teezimmers verstehen, so muß man sich mit vielen technischen Einzelheiten befassen. Man muß sich mit den verschiedenen Stilarten der Bildnische beschäftigen, muß die Konstruktion der Schiebetüren und die Herstellung der japanischen Mauer kennen. Zum Verständnis der Zeremonie, wie sie heute tatsächlich besteht, genügt jedoch eine nur allgemeine Kenntnis der Bauart des Teezimmers, und nur eine solche soll deshalb vermittelt werden.

Will man sich ein Teezimmer vorstellen, so muß man sich erst einmal klar machen, wie die Bildnische aussieht. Meist ist ihr Fußboden erhöht. Ein wertvolles Brett oder eine Matte bedecken ihn. Die Decke der Nische ist weit niedriger als die des Zimmers. Vier Stützpfeiler tragen sie. Zwei liegen in der Rückwand; einer der vorderen ist im allgemeinen gleichzeitig ein Pfeiler des Zimmers; der andere, der eigentliche Nischenträger, Tokobashira, wird meist durch den runden Stamm eines Baumes gebildet. Die Wahl dieses Stammes ist wichtig, und man nimmt gerade hierfür ein besonders schönes Holz. Abarten der Bildnische sind mannigfaltig. Es gibt Nischen, die wie eine Höhle in der Mauer wirken; manchmal ist die untere Erhöhung fortgelassen; bisweilen fehlt auch der Tokobashira, und die Nische wird nur durch ein rechteckiges oder dreieckiges Brett angedeutet, das dem Boden eingefügt ist. Als Vorschrift für das regelmäßige Viereinhalbmatten-Zimmer gilt, daß die Nische 4 Shaku 3 Sun breit und 2 Shaku 4 Sun tief ist.

Die regelmäßige Lage der Nische ist schon an Hand der Tabelle besprochen. Es kommen aber auch Zimmer vor, bei denen die Nische gleich beim Wirtseingang liegt. Das nennt man Geza-Doko. In dem Fall ändert sich der Platz der Gäste

im Zimmer; denn es ist allgemein japanische Sitte, dem Hauptgast den Platz vor der Bildnische anzubieten. Die übrigen Gäste schließen sich in bestimmter Weise an¹.

Die Wand des japanischen Zimmers wird durch eine feste Mauer oder durch Schiebetüren gebildet. Die Mauer besteht aus einem Lehmewurf, der auf ein Flechtwerk aus dünnen Bambusstäben oder Latten aufgetragen wird. Sie kann durch Fenster unterbrochen werden, die beim Teezimmer meist ein Gitterwerk aus Bambus und Schlingpflanzen besitzen. Eine gebräuchliche Art des Fensters ist das Shimojimado (s. Skizze 58 links). Oberhalb des Gästeeingangs und bei ähnlichen Gelegenheiten findet man das sogenannte Renjimado, das sich stärker als das erst erwähnte in die Breite zieht (s. Skizze 58 rechts). Die inneren festen Wände sind bisweilen durch niedrige, oben abgerundete Türen durchbrochen, die schon vorher erwähnten Katō- oder Kyūjiguchi (Skizze 60b).



Skizze 58.

Nijiriguchi im Daitoku-ji
nach Chadō Hōkan.

Die Schiebetüren besitzen die Höhe einer Mattenlänge. Oberhalb des Rahmenwerkes, in dem sie laufen, ist wieder feste Wand angebracht. Es gibt zwei Arten Schiebetüren: Shōji und Fusuma. Shōji (Taf. 55) sind aus sich senkrecht kreuzenden dünnen Holzstäben gebaut und einseitig mit durchscheinendem weißen Papier bezogen. Sie besitzen unten oft eine Holzfütterung. Die Fusuma ist auf beiden Seiten des Gerüsts mit dickem, oft bemustertem Papier beklebt. Die Fusuma, die den Katōguchi verschließt, bezieht man mit einer bestimmten Sorte weißen Papiers; man nennt das Taikobari.

Zur Veranschaulichung eines Gästeeingangs ist eine Skizze gegeben (Skizze 58), die den Eingang des Sunshō-an im Daitoku-ji bei Kyōto darstellt. Der Nijiriguchi oder Nijiriagari ist ungefähr eine halbe Matte vom Erdboden entfernt. Der Eingang ist so gelegt, daß man sich bequem hochziehen kann, nachdem man die Hände auf die Schwelle gestützt

¹ S. Kap. X.

hat. In Wirklichkeit ist der Eingang höher angebracht, als die Skizze vermuten läßt, da in ihr die Pfeiler, auf denen das Haus ruht, fortgelassen sind. Andererseits wird das Einsteigen dadurch erleichtert, daß vor dem Eingang ein großer Stein, der Fumiishi, liegt. Auf der Abbildung ist die Schiebetür aus Zedernholz zu erkennen, die 2,2 Shaku hoch und 2 Shaku breit sein soll. Sie wird nach links herübergeschoben, so daß ein Loch entsteht, durch das man hindurchschlüpfen kann.

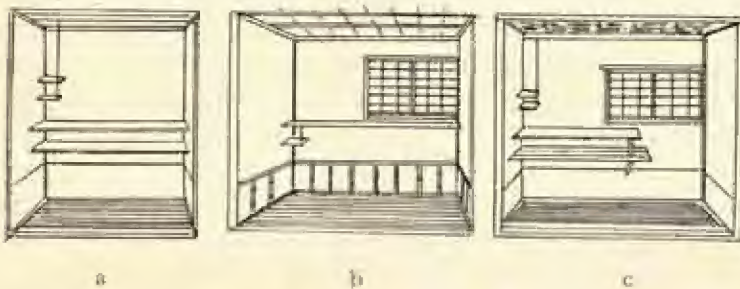
Bisweilen wird erwähnt, daß ein Teezimmer ein Dōan Kakoi besitzt. Hierunter ist folgendes zu verstehen. Im Zimmer ist ein mittlerer Pfeiler errichtet, und der kleine Raum, der jenseits des Pfeilers liegt, ist oben von dem Hauptraum durch eine feste Wand getrennt. Diese Querwand wird durch einen Balken getragen, Kamo, dessen untere Kante eine Laufrinne für zwei Schiebetüren besitzt. Man sagt, Rikyū habe diese Bauart für seinen lahmen Sohn Dōan erfunden. Beim Hin- und Hergehen während der Vorbereitung sind die Türen geschlossen; sind alle Geräte aufgestellt, so öffnet man sie. So wurde den Gästen der schmerzliche Anblick des lahmen Dōan erspart.

Soviel über die technischen Einzelheiten des Teezimmers. Erwähnt sei nur noch einmal, daß die vielen Unregelmäßigkeiten, die das Teezimmer im Gegensatz zum durchschnittlichen japanischen Zimmer besitzt, — die verkürzte Matte, der mittlere Pfeiler, die schönen die Matten unterbrechenden Hölzer des Bodens, die kleinen runden Türen in der festen Lehmwand, die Wandbretter, die bisweilen in doppelter Form als Dōkō und als Nijūdana auftreten — den Teezimmern die strenge, kühle Übersichtlichkeit des einfachen japanischen Zimmers nehmen. Stärker als der tägliche japanische Raum werden sie dadurch zu einer Stätte der Ruhe, der Abgeschlossenheit und des Geborgenseins.

In der Nähe des Teezimmers muß ein Mizuya liegen. Das ist eine Art Wandschrank, der alles, was für die Zeremonie gebraucht wird, enthält und es außerdem ermöglicht, die Geräte zu säubern und für das Teezimmer fertig zu machen. Der Boden ist ganz oder teilweise aus nebeneinander liegenden Bambusstäben gebildet, die, obwohl sie etwas tragen können, gleichzeitig einen Abfluß darstellen. Da das japanische Haus frei oberhalb des Erdbodens auf kurzen Pfählen ruht, so

läuft das fortgegossene Wasser unmittelbar in den Erdboden. Es ist Sitte, dort hübsche weiße Steine hinzulegen und die Abflußstelle dadurch sauber und zweckmäßig zu gestalten. Auch liegt es ganz in der Art des Japaners, daneben einmal einen Frosch aus Ton zu setzen und durch diese kurze Andeutung unterhalb des Hauses das Landschaftsbild eines Teiches zu schaffen.

In dem Wandschrank sind Bretter angebracht, auf denen die Teegeräte ihren bestimmten Platz haben. Sind alle Geräte der Regel nach aufgestellt, so spricht man von Mizuyakazari, dem Schmücken des Mizuya. Im Mizuya reichen einige der



Skizze 59. Verschiedene Formen des Mizuya nach Chashitsu to Chaniwa

Bretter im allgemeinen von Wand zu Wand, während andere beliebig kurz sind. Skizze 59 gibt einige Mizuya wieder. Die Skizze a stellt das Mizuya im Stil des Teemeisters Nyo Shinsai dar; Skizze b trägt den Namen Sekishū und Skizze c den Namen Fushinan¹.

Die Vorschriften über den Bau eines Teezimmers erstrecken sich auch auf den dazu gehörigen Abort; doch sind sie schwierig zu verstehen, wenn die Anlage des gewöhnlichen japanischen Hauses nicht bekannt ist. Es sei deshalb nur erwähnt, daß auf den Boden Sand gestreut werden muß; man spricht daher von Suna-Setsuin, dem Sandabort. Ein anderer Name ist Kazari-Setsuin oder Schmuckabort. Man kann auch einfach die Anlage des Hauses so verändern, daß sie dem Teestil

¹ Über die Bedeutung der Namen gibt Kapitel XXV Auskunft.

genügt. Auf jeden Fall sollen vor Eintreffen der Gäste grüne Zedernadeln oberhalb des Abflusses gestreut werden. Daneben ist stets eine Waschgelegenheit, die beim Teezimmer am liebsten in Form eines großen ausgehöhlten Steines geschaffen wird. Auch ein Aufhänger für das Handtuch und eine Schöpfkelle, mit der man das Wasser über die Hände gießt, dürfen nicht fehlen.

Wie der Name besagt, soll das Kazari-Setsuin nur ein Schmuck sein. Für den Gebrauch wird ein Shimo-Setsuin angelegt, das in der Nähe der Halle, in der die Gäste warten, außerhalb des inneren Torés (s. u.) Platz findet. Es heißt, daß man das Kazari-Setsuin ursprünglich bei der Einladung höher stehender Gäste angelegt habe; es sei dann als Schmuck stehen geblieben. Doch sagen die Vorschriften, daß das Verbot des Benutzens nicht allzu genau genommen zu werden brauchte.

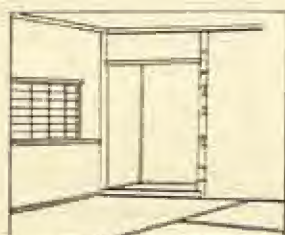
Ein Teezimmer kann in einem großen Haus zwischen anderen Räumen liegen. Oft sind auch zwei oder drei Teezimmer in einem einzigen Gebäude. Es kann aber auch ein Haus nur für das Teezimmer gebaut werden und nur das umfassen, was zum Teezimmer gehört. Solch ein Haus soll strohbedeckt sein und ganz den Charakter einer Hütte besitzen. Es muß im Stil ländlich und altertümlich sein und von höchster Einfachheit und Bescheidenheit. Dabei ist der Begriff Einfachheit wie überall beim Teekult nur als in der Wirkung einfach gemeint; es soll jede Arbeit so gut wie möglich ausgeführt werden; das Material soll sorgfältig gewählt sein; Plan und Ausführung gehen auf berühmte Namen zurück.

Zur Veranschaulichung ist die Skizze des Seirentei des Tōjiin in Kyōto beigelegt (Taf. 55)¹. Man betritt zuerst die mit Holz belegte Veranda. Sie ist vom Zimmer durch vier Shōji getrennt, Schiebetüren mit durchscheinendem Papier; wie häufig besitzen auch diese Türen unten eine Holzfüllung. Links ist die Wand fest. Entfernt man die Schiebetüren, so liegt das Zimmer vor uns. Rechts wird es wieder durch Shōji abgeschlossen, deren Breite der Mattenbreite gleichkommt, während die vorderen so schmal sind, daß vier Türbreiten drei Mattenbreiten entsprechen. Beide Größen sind allgemein gebräuch-

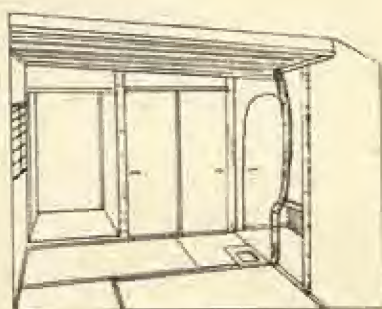
¹ Auch diese Skizze verdanke ich dem Tempel.

lich. Die feste Wand links ist durch eine Tür der Art, die man Kyūjiguchi oder Katōguchi nennt, durchbrochen. Die feste Wand des Hintergrundes wird durch mehrere Fenster abwechslungsreich gestaltet. Schon vorher war der Plan der Mattenverteilung dieses Zimmers gegeben. Auch hier sind die vier Matten zu erkennen, von denen zwei verkürzt sind. Die Bildnische ist vorn durch zwei Pfeiler abgetrennt. Ihre Rückwand fällt in die Wand des Zimmers. Links von ihr ist die Feuerstätte aus dem Boden geschnitten, und darüber ist ein Wandbrett aufgehängt.

Skizze 60 gibt einen Blick in zwei weitere Teezimmer. Das linke Bild (a) ist ein Abschnitt aus einem Viereinhalbmatten-



a



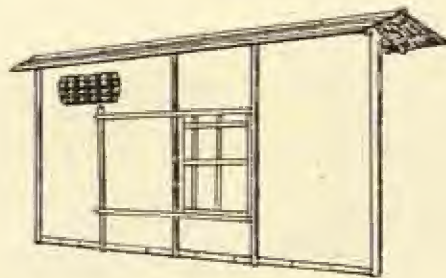
b

Skizze 60. a) Sahentei, b) Sarumen nach Chashitsu to Chaniwa

Zimmer. Es gibt das Sahentei aus dem Kōdai-ji in Kyōto wieder. Links der Bildnische ist ein Fenster. Das rechte Bild (b) stellt das Sarumen no Chaseki in Nagoya dar. Dies ist ein Viereinhalbmatten-Zimmer mit Daime. Rechts neben der Bildnische sind zwei Türen der Art, die man Fusuma nennt, und wieder rechts von ihnen ist die so häufig wiederkehrende runde Tür. Geht man durch diese Tür, so betritt man zunächst die Daime, die vom übrigen Zimmer durch einen Pfeiler getrennt ist.

Der Zugang zum Teezimmer führt durch einen Garten. Meist kommt man von außen erst durch ein Tor in eine Anlage, die den allgemeinen Regeln eines japanischen Gartens ent-

spricht¹. Das Bild ändert sich vollkommen, sobald man durch ein zweites Tor², das Nakakuguri, geschlüpft ist. Wie die Skizze 61 zeigt, handelt es sich bei diesem Tor um etwas ziemlich Stabiles. Das braucht jedoch nicht immer der Fall zu sein. Die Abgrenzung kann aus leichtem Bambusgeflecht sein wie beim Sarudo oder in der primitiven Art des Shiorido; sie kann auch den zierlichen Bau des Kayamon besitzen. Weil es soviel verschiedene Arten der Abgrenzung gibt — zu den oben genannten kommt unter anderen als gut bekannt noch das Baikenmon — sagt man oft einfach mittleres Tor, Nakamon. Auch die Bezeichnung Rojimon wird gebraucht. Roji bedeutet Tauweg.



Skizze 61. Nakakuguri nach Chashitsu to Chaniwa

Es ist der Gartenweg, der sich zum Teehaus hinzieht. Das Rojimon trennt den äußeren und inneren Gartenpfad von einander, den Sotoroji vom Uchiroji. Nicht jedes Teehaus besitzt beide Arten des Roji; nur bei den größeren Anlagen sind sie regelmäßig vorhanden.

Sobald man das innere Tor durchschritten hat, ist alles einfach, ländlich und altertümlich. Ein Bambuszaun, Takegaki, schließt den Garten von der übrigen Welt ab. Alles ist gewollt unregelmäßig. Weltenfern und geheimnisvoll ist es in dem Garten, dessen Boden mit Moos und Steinen bedeckt ist und

¹ Auf den Stil des allgemeinen japanischen Gartens kann hier nicht eingegangen werden. Es sei deshalb auf die gute Darstellung von Conder verwiesen: Conder, J., „*The Art of Landscape Gardening in Japan*“, Trans. of the Asiatic Soc. of Japan, vol. XIV, 1886. Conder gibt auch viele Einzelheiten über Teegärten; vgl. besonders S. 165—167.

² Über die verschiedenen Arten der Abgrenzung vgl. Baltzer, I. c. S. 68/69.

an Waldeseinsamkeit erinnert. Hier ist ein niedriges Gebüsch, dort stehen Baumgruppen. Alles scheint zufällig entstanden, aber wieder ist es nur scheinbar zufällig und folgt in Wirklichkeit festgelegten Gesetzen. Da dürfen keine drei Bäume gleicher Art nebeneinander wachsen; zwei Bäume, die sich gegenüber stehen, dürfen nicht die gleiche Gestalt zeigen. Alles ist lang überdachten reifen Plänen zu danken. Von Beginn an ging das Interesse für Tee- und Gartenkultur gemeinsam. Es waren Teemeister, die die japanische Gartenkunst vervollkommneten.

Unregelmäßig, willkürlich gekrümmt zieht sich der Fußpfad über die flachen Steine dahin, die Tobishi, Springsteine. Von unregelmäßiger Gestalt, verwittert und voller Erinnerungen an die bergige Heimat liegen sie tief eingebettet in der Gartenerde; dürfen sie doch nicht mehr als ein Sun hervorragen. Sie schützen den Moos- und Flechtenbelag des Bodens vor dem zerstörenden Schritt und bewahren dem Garten den Frieden der nie betretenen Einsamkeit. Der Japaner schätzt den Stein; er ist ihm Gegenstand ästhetischer Betrachtung, und beim großen Brande Tōkyōs beklagte man die Zerstörung wertvoller Steine wie den Verlust von Kunstgegenständen. Große groteske Steine, merkwürdige Spielformen der Natur, liegen abseits vom Weg; die Kühle waldiger Schluchten scheint von ihnen auszugehen. Doch sind die Steine nicht nur da, Stimmung zu schaffen; sie erfüllen auch nützliche Zwecke. So sieht man in jedem Teegarten einen oder mehrere tiefgehöhlte Steine, die als natürliches Wasserbecken dienen. Wie schon früher erwähnt, werden sie allgemein als Chōzubachi bezeichnet. Aber die nie ruhende Systematik Japans hat auch hier eine lange Liste von Namen aufgestellt, die den verschiedenen Formen zukommen¹. Stets enthalten sie frisches Wasser, und die quer darüber gelegte Schöpfkelle fordert zum Begießen der Hände auf. Charakteristisch für den Teegarten sind die Tsukubai-Chōzubachi. Der Name sagt, daß man sich niederhocken muß, wenn man ihr Wasser benutzen will. In anderen Gärten werden solche Steine vielfach zur Aufnahme des gebrauchten Wassers benutzt. Im Teegarten enthalten sie reines Wasser, und man wählt besonders schöne Steine. Bisweilen

¹ Vgl. Conder, l. c. S. 165—167.

umrankt sie Efeu. Hübsch ist es, wenn in gebirgigen Gegenden eine Quelle ihr Wasser durch ein Bambusrohr zum Steinbecken sendet.

Im Winter stellt man auf den Stein neben das Chōzubachi ein Kataguchi aus Lack, bisweilen auch eine gewöhnliche Teoke, und füllt heißes Wasser hinein. Deshalb nennt man diesen Stein Kataguchi-ishi oder Yāto-ishi. Ein zweiter Stein daneben bietet Platz für den Handleuchter, der bei Abendgesellschaften gebraucht wird. Man nennt ihn Lichtstein, Tomoshibi-ishi. Drei weitere Steine liegen neben dem Gästeeingang ins Teezimmer, der Fumi-ishi, Trittstein, Otoshi-ishi, Fallstein, und Nori-ishi, Besteigstein. Außerhalb des Nakakuguri, des Schlüpftores zum inneren Garten, liegt der Kyaku-ishi oder Gaststein, diesseits des Tores, also innerhalb des Teegartens, der Norikoe-ishi, der Hinübersteigstein. Es folgen der Wirtsstein, Teishū-ishi, und daneben der Handleuchterstein, Teshoku-ishi¹.

Alle diese Vorschriften darf man nicht zu genau nehmen. Sie stehen wohl in den Lehrbüchern, aber der einzelne Teegarten ist genau wie jedes Teezimmer ein individuelles Kunstwerk, dessen Schöpfer über den Regeln steht.

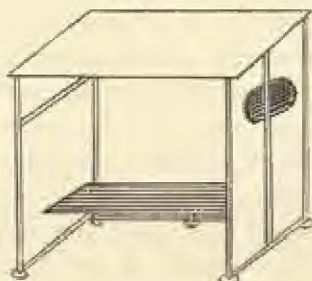
Rechts oder links vom steinbelegten Fußpfad steht oft eine Steinlaterne, Ishidōrō, im Gebüsch, als Hintergrund der Chōzubachi, an einer Stelle, wo der Pfad sich teilt oder auch am Endpunkt eines Pfades, der eigens angelegt ist, zu dieser Steinlaterne zu führen. Ein oder zwei Steinlaternen sind im Garten verstreut; oft fehlen auch diese, und nur selten ist eine größere Anzahl über eine weitere Anlage verteilt. Am häufigsten sind Steinlaternen aus Granit, deren verwitterndes Gestein von Moos und Flechten grün bewachsen ist. Es gibt viele Arten von Steinlaternen, hohe und niedrige, mit runder und eckiger Tragsäule, mit Füßen, die breit eine große Fläche ergreifen, mit weit überragendem Schirm, mit kelchförmiger Spitze. Der Raum für das Licht ist rund, viereckig, sechseckig, achteckig und so weiter. Es ist unmöglich, die Fülle der Formen oder den Reichtum des Schmuckes durch eine kurze Aufzählung zu erschöpfen. Viele von ihnen tragen Rikyūs Namen oder den

¹ Vgl. auch Conder, l. c. S. 145—146.

eines anderen Teemeisters, und ihr Hinüberreichen vom buddhistischen Tempel in das Gebiet des Teekults ist so ausgeprägt, daß sie nicht übergangen werden dürfen¹.

Der Zweck der Springsteine ist, den Gast am Wasserbecken vorbei zum Eingang des Teezimmers zu führen. Kurz ehe sie es erreichen, teilen sich die Steine oft; der eine Pfad führt über ein, zwei oder drei Steine zum Schwertstand, Katanakake, der, wie früher beschrieben, oft unterhalb des Daches aufgehängt ist. Die andere Reihe der Steine führt auf kurzem Weg zum Gästeeingang.

Bisweilen laufen mehrere Gänge durch einen Garten. Ist eine Wartehalle vorhanden, ein Machiai, so bringt der Pfad den Gast erst zu dieser Halle und von dort aus zum Teezimmer. Das Machiai wird als wesentlicher Bestandteil eines Teegartens angesehen, aber dennoch kommt es vor, daß ein Teegarten keines besitzt. Die strenge Regel fordert zwei Wartehallen, eine im äußeren Garten, Sotomachiai, und eine im inneren, Uchimachiai. Der inneren Wartehalle ist eine Bank, Koshikake, wesentlich, auf der man in europäischer Art sitzen kann.



Skizze 62. Koshikake nach Chadō Hōkan

Man nennt sie deshalb auch oft einfach Koshikake. Die Anlage einer solchen Bank ist in der Art, wie japanische Teebücher sie bringen, in Skizze 62 wiedergegeben. Es ist eine einfache Bank, überdacht und an drei Seiten mit Wänden umgeben, die zum größten Teil aus der üblichen japanischen Mauer, Kabe, bestehen. Der Platz vor der Bank ist meist zementiert, Tatakai; in den zementierten Fußboden sind unregelmäßige große Steine verstreut.

Es gibt innere Wartehallen, die nur aus einer Bank bestehen, die sich an das Teehaus anlehnt. Äußere Wartehallen haben bisweilen die Form eines selbständigen Hauses. Solch ein Haus

¹ Gute Abbildungen berühmter Steinlaternen sind in Schultze, H., „Japanische Laternen“. 1. c. Über Steinlaternen vgl. S. 56—58.

faßt manchmal mehrere Matten; oft ist auch ein Ro ausgeschnitten.

Heute wartet man in Tōkyō bei Teegesellschaften meist in einem schönen Teehaus, das damit an die Stelle des Sotomachiai tritt. Die Zeremonie findet in einem der guten Zimmer des Hauses, o Zashiki, statt. Statt des Ausruhens im Uchimachiai setzen sich die Gäste auf die Rōka, den Gang, der oft das japanische Zimmer an ein oder mehreren Seiten umzieht. Man benutzt einen Gang, der sich nach dem Garten öffnen läßt, setzt sich auf den Fußboden, auf dem die runden Kissen liegen, und läßt die Beine nach draußen hängen.

Die meisten Euroäper, die über Teegärten auch nur kurz geschrieben haben, erwähnen die Kiefernnadeln, die den Boden bedecken. Sicher fällt auch jedem, der in Japan eine Zeitlang lebt, der saubere Kiefernbelag der Teegärten auf. Es gibt darüber ganz bestimmte Vorschriften, die auf Rikyū zurückgehen. Ursprünglich soll Rikyū Pampasgras, Susuki, benutzt und nur wenige Kiefernnadeln darunter gestreut haben. Die Vorschriften verlangen, daß man innerhalb der Gesamtanlage hier und dort nach Gutdünken Nadeln streut. Die richtige Zeit dafür ist dann gekommen, wenn man den Teetopf aus Uji öffnet¹. Am 1. Januar begibt man sich daran, die Nadeln wieder aufzuheben. Man beginnt in der Nähe des Teezimmers; die Idee ist, bis zum Frühling alles aufzunehmen, und man fängt früh genug an, um den Frühling im voraus zu bewillkommen. Ende Januar oder Anfang Februar hebt man die Nadeln auf dem nächsten Stück Garten auf, wieder wohl überlegend. Zur Zeit, wenn das Furo wieder hervorgeholt wird, werden die Nadeln rund um das Machiai entfernt. Das müssen die letzten Nadeln sein, die man aufhebt, und damit muß der Garten wieder frei von Nadeln daliegen. Ich habe den Eindruck, daß man heute in Japan die Kieferndecke bisweilen nur als Winterschutz für das Moos betrachtet, ohne sich bewußt zu sein, daß hier eine bestimmte Tradition vorliegt.

Schließlich sei noch erwähnt, daß im Garten ein Chiriana sein soll, ein Loch, in das man Abfall wirft. Seine Lage ist nicht ganz eindeutig bestimmt, doch soll es unter einer Bedachung

¹ S. Kap. XX.

angelegt werden. Die Größe wird wie folgt angegeben: Durchmesser 6,5 Sun, Tiefe 9,6 Sun. In ausgedehnten Gärten wird auch ein rechteckiges Loch gegraben. Der Boden soll gekalkt sein. Auch in dem Kazari Setsuin soll man ein kleineres Chiriana anbringen.

Um einen Eindruck eines Teehauses zu geben, sind zwei Abbildungen beigelegt. Die erste (Taf. 36a) gibt das Seirentei des Klosters Tōjiin, dessen Innenansicht und Mattenverteilung bereits erklärt wurden. Es ist eins der ältesten Teezimmer, stammt aus der Zeit vor der klassischen Festlegung des Zimmers und ist nach dem Geschmack des achten Shōgun der Ashikaga, Yoshimasa, gebaut.

Die zweite Abbildung (Taf. 36b) stellt das Teehaus des Kōdai-ji dar. Man glaubt mitten im ungepflegten Wald zu sein und ist doch am Rande der Großstadt. Die Hütte schmiegt sich ganz in die Landschaft ein. Sie liegt auf einem kleinen Hügel, und der Weg zu ihr führt durch einen kunstvollen, herrlichen Garten mit künstlich beschnittenen Zwergbäumen und großartigen Baumanlagen. Er geht durch die Höfe der Tempelanlagen, durch reiche Tore und geschmückte Bauten, über eine architektonisch höchst merkwürdige Gallerie; und er landet in Waldesstille bei einer Hütte, die auf moos- und laubbedecktem Boden steht. Eigentlich sind es zwei Hütten, die durch einen Gang verbunden sind, einmal das Machiai und dann das Teehaus. Man nennt die Anlage Shiguretei oder auch Karakasatei. Sie war ursprünglich in dem berühmten Momoyama Palast Toyotomo Hideyoshis in Fushimi.

Japan besitzt eine größere Anzahl historischer Teezimmer. Es ist jedoch schwierig, zuverlässige Auskunft über Namen, Erbauer und Zeit der Entstehung zu gewinnen. Oft stimmen die Angaben, die man im Tempel erhält, auf dessen Grund das Teezimmer liegt, nicht mit den anderweitig gewonnenen überein. Statt meiner eigenen sich widersprechenden Ergebnisse biete ich deshalb lieber die Liste der berühmten Teehäuser, die der im Auftrag der Kaiserlich japanischen Eisenbahn herausgegebene Führer bringt¹:

¹ I. c. vol. II, 1914, p. CLXXXV.

Teigyokuken im Daitoku-ji, Kyōto; Entwurf von Kanamori Sōwa.

Seirentei im Tōjiin, Kyōto; Entwurf von Sōami.

Karakasatei oder Shiguretei im Kōdai-ji, Kyōto.

Shōnantei bei Kyōto, wiederhergestellt von Shōan.

Sekkatei im Kinkaku-ji, Kyōto.

Myōkian nahe Yamazaki bei Kyōto; ursprünglich der Wohnsitz Rikyūs.

Fushinan, Kyōto.

Konnichian, Kyōto, Ogawa.

Tsubamean, Kyōto.

Shingetsuan, Tōkyō, Asakusa.

Rokusōan, Kaiserliches Museum, Tōkyō.

Das Chadō Hōkan zeigt Skizze und Gartenplan von 33 verschiedenen Teehäusern, worunter jedoch auch Anlagen sind, die heute nicht mehr bestehen¹. Chashitsu to Chaniwa gibt die oben genannten Teehäuser mit Ausnahme des Teigyokuken an und fügt noch folgende hinzu:

Tōgūdō im Ginkaku-ji, Kyōto.

Shinjūan im Daitoku-ji, Kyōto.

Mitsudan no Chaseki im Daitoku-ji, Kyōto.

Ryōkakutei im Ninna-ji, Kyōto.

Joeki Chashitsu im Kōdai-ji, Kyōto.

Chinryūtei in der Nähe von Kyōto.

Shūhōtei beim Ginkaku-ji, Kyōto.

Kohōan no Sanwunshō im Daitoku-ji, Kyōto.

Jishōin im Sōkoku-ji, Kyōto.

Sarumen no Chaseki, Nagoya.

Meimeian in der Nähe von Matsue.

Sahentei im Kōdai-ji, Kyōto.

Jūkōin im Daitoku-ji, Kyōto.

Tsubamean in Kyōto.

¹ Der Teil des *Chadō Hōkan*, der die Teehäuser behandelt, ist von Yamamoto Makei verfaßt. Es handelt sich um Kopien von Zeichnungen, die im Besitz der Familie Tominaga sind und den Titel *Osaki o niwa o cha-ya no* zu führen. Die Skizzen Nummer 55, 1, 3, 6, 8, 11, 14 sind diesem Buch entnommen.

Taikoan in Kyōto.

Hiunkaku no Chashitsu im Nishi Hongan-ji, Kyōto.

Shōgetsutei in der Nähe von Kyōto.

Jissōan im Nansō-ji, Osaka.

Konjiin Hassō no Seki.

Seirensa im Nishi Hongan-ji, Kyōto.

Gyōkatei im Nishi Hongan-ji, Kyōto.

Yoshino no Chashitsu im Kōdai-ji, Kyōto.

Shodenin no Koyomitei.

Sunshōan im Daitoku-ji, Kyōto.

Hassōan in Tōkyō, Azabu.

Issuian.

Shōkintei in Kyōto.

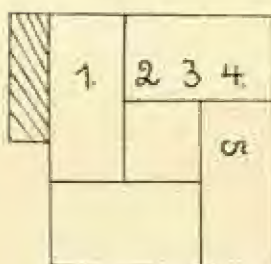
Arōran.

Kansuian in Tōkyō, Akasaka.

Tankōan in Fukuoka¹.

¹ I. c. Seite 83 ff.

Finger nebeneinander, mit deutlicher Spannung und gestreckt bis zu den Fingerspitzen legt sie sich an den rechten Rand der Tür und schiebt sie so weit, daß bequem eingetreten werden kann. Zuvor müssen aber die Gäste durch eine Verbeugung vom Wirt begrüßt werden. Dabei wird nicht wie sonst in Japan der Böden mit der Innenfläche beider Hände berührt. Der Wirt soll den Boden nur mit den Fingerspitzen berühren und zwar vor den Knien, die Innenflächen der Hände nach außen wendend und mit starker Durchbiegung der Handwurzeln. Oberkörper und Kopf senken sich langsam zum Gruß und richten sich dann ebenso langsam wieder in die Höhe.



Skizze 63. Anordnung der Gäste im Teezimmer

Nach dem Gruß ergreift der Wirt die Kuchenschale und steht auf. Das Aufrichten nach dem Sitzen zerfällt in zwei Bewegungen. Bei der ersten wird das Körpergewicht von den Füßen genommen und die Fußspitzen an den Körper herangezogen. Die zweite Bewegung besteht aus dem Emporrichten des Körpers aus dieser knienden Lage. Die Bewegung muß weich und sicher geschehen, ohne daß die Hände mit der Kuchenschale in ihrer Lage beirrt werden.

Mit dem rechten Fuß überschreitet der Wirt die Schwelle der Tür und zieht den linken dann nach. Die Vorschrift verlangt, daß stets mit dem Fuß begonnen wird, der dem Sitz des letzten Gastes zugewandt ist. Wie aus der Skizze 63 zu ersehen, muß das beim normalen Viereinhalmatten-Zimmer der rechte Fuß sein. Nach Überschreiten der Schwelle dreht sich der Wirt wieder zur Tür um, kniet nieder und setzt die Kuchenschale rechts auf die Matte. Die Tür wird geschlossen, und dabei wird wie vorher mit der linken Hand begonnen und mit der rechten die Bewegung zum Abschluß gebracht. Der Unterschied besteht jedoch darin, daß beim Schließen die linke Hand den größten Teil der Bewegung ausführt, indem sie die Tür fast bis zum Pfosten herüberzieht. Die rechte Hand spannt sich wieder, während sie gegen den rechten Türrand gepreßt die Tür vollkommen schließt.

Wieder wird die Kuchenschale aufgehoben. Der Wirt

steht auf und dreht sich nach der Seite des ersten Gastes um. Mit dem rechten Fuß beginnend, schreitet er auf den ersten Gast zu, mit langsamen Schritten und bei jedem Schritt den Fuß allmählich vom Boden lösend. Vor dem ersten Gast kniet er nieder, setzt die Schale auf die Matte und löst die Hände wieder nacheinander von ihr. Dann wird die Schale mit drei Bewegungen im entgegengesetzten Sinne des Uhrzeigers herumgedreht, wobei sie leicht angehoben wird. Die Seite, die dem Wirt beim Tragen zugewandt war, ist jetzt auf den Gast gerichtet. Der Wirt steht auf, dreht sich im Dreitakt nach rechts und geht zur Tür. Er kniet nieder; die Tür wird mit der rechten Hand etwas, mit der linken vollkommen geöffnet. Der Wirt überschreitet die Schwelle, dreht sich um, kniet nieder und schließt die Tür, mit der rechten Hand beginnend und mit der linken vollendend.

Diese Bewegungen wiederholen sich beim Herein- und Herausragen der meisten Geräte. Auch das Öffnen und Schließen der Türen vollzieht sich stets in dieser Weise. Außerhalb des Zimmers beginnt der Wirt mit der linken Hand, wenn die Tür geöffnet werden soll; im Zimmer beginnt er in dem Fall mit der Rechten. Beim Schließen ist es umgekehrt: draußen beginnt die rechte, innen die linke. Das Niederknien und Aufstehen vollzieht sich immer in der beschriebenen Weise. Das Umdrehen im Zimmer geschieht mit wenigen Ausnahmen nach der Richtung des ersten Gastes.

Schon ehe die Gäste kommen, hat der Wirt verschiedene Vorbereitungen getroffen. Im Mizuya ist die Schale, die an diesem Tag für den Tee gewählt ist, in der linken Ecke des unteren Brettes bereit gestellt. Das kleine weiße Tuch, Chakin, ist in der früher beschriebenen Art ausgerungen und gefaltet. Man legt es in die Teeschale, das umgeschlagene Ende nach unten. Auf dem umgeschlagenen Teil des Tuches ruht der Teeschläger mit seiner gespaltenen Seite, während das Stielende sich gegen den Rand der Schale lehnt. Rechts davon liegt der Teelöffel umgekehrt auf dem Rand der Schale (Taf. 57a links). Das Gefäß für kaltes Wasser, Mizusashi, ist im voraus zu acht Zehntel mit frischem Wasser gefüllt. In die Spülschale ist der Untersatz für den Kesseldeckel, das Futaoki, gelegt. Darüber kommt der Schöpflöffel, die Öffnung der Kelle nach unten.

punktierte Linie deutet das Ende des ersten Mattenviertels an. Doch ist zu beachten, daß das Wassergefaß nur ein wenig in das äußerste Mattenviertel hinüberraagt.

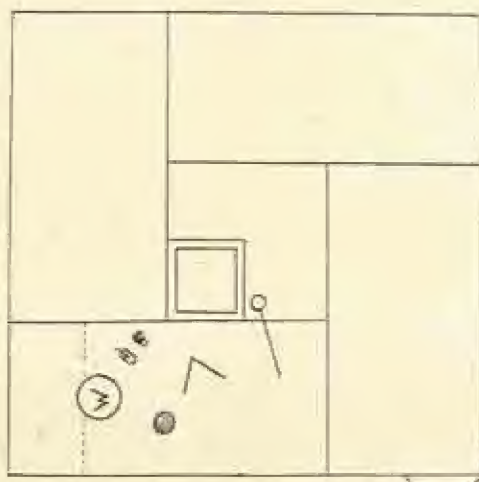
Zunächst wird der auf der Spülschale liegende Schöpflöffel mit der linken Hand etwa zwei Sun in die Höhe gehoben. Die Gelegenheit benutzt die rechte Hand, in die Spülschale zu greifen und das Futaoki herauszuholen. Der Schöpflöffel wird auf seinen Platz zurückgelegt, auf den Rand der Spülschale, die Kelle nach unten. Die linke Hand ist wieder frei und kann das Futaoki aufnehmen, das bisher die rechte hielt. Es kommt jetzt auf die offene Fläche der linken Hand. Die rechte Handfläche streicht leicht oben über das Futaoki. Während die linke Hand es trägt und die rechte sich daran legt, dreht sich der Wirt nach rechts, bis er schräg zu der Ecke der Feuerstelle sitzt, die der Eingangstür fern liegt (s. Skizze 64; der Sitz des Wirtes ist in der Art japanischer Lehrbücher durch einen Winkel dargestellt). Zieht der Wirt es vor, so darf er auch beim Herumdrehen die rechte Hand gegen die Matte stützen. Das Futaoki wird mit der rechten Hand auf die Matte rechts neben das Ro gesetzt. Es muß auf derselben Matte stehen, aus der das Ro geschnitten ist und zwar drei Me vom Rand der Matte und drei Me vom Rand des Ro entfernt.

Diese Handhabung gilt nur für Frauen. Ein Mann soll das Futaoki sogleich aus der Spülschale fort auf seinen endgültigen Platz stellen. Der Schöpflöffel wird während dieser Zeit in der linken Hand gehalten und dann sogleich in die rechte gegeben, ohne erst wieder niedergelegt zu werden. Es heißt jedoch, daß ursprünglich keinerlei Unterschiede in der Handhabung für Männer und Frauen bestanden. Nur die Senge-Omote-Schule¹ führte diesen Unterschied ein. Auch in dieser wird er heute wohl kaum noch beachtet.

Nachdem das Futaoki niedergelegt ist, greift die linke Hand nach dem Schöpflöffel, gibt ihn in die rechte, die ihn gemeinsam mit der linken aber weiter unten dem Stielende zu ergreift. Dabei wird der Löffel umgedreht, so daß man in die Kelle hineinsehen kann. Einen Augenblick zögert der Wirt und blickt dabei in die Kelle wie in einen Spiegel hinein; dann wird

¹ S. Kap. XXV.

der Stiel des Löffels aus seiner Längsrichtung abgedreht, so daß das Kellenende nach links kommt. Die rechte Hand schiebt sich dabei ein wenig vom Stielende ab, dann legt sie die Kelle mit der Öffnung nach oben auf das Futaoki. Doch ehe sie das untere Ende, an dem sie den Löffel hält, freiläßt, streckt sie die mittleren Finger gegen die Matte und läßt aus dieser Höhe herab das Stielende leicht auf die Erde fallen. Die Richtung, die



Skizze 64. Teebereitung im normalen Viereinhalbmatte-Zimmer nach Chashiki Kagetsu Shō

der Schöpflöffel am Ende einnimmt, ist wieder aus der Zeichnung zu erkennen. Diese Art des Hinlegens vom Schöpflöffel bezeichnet man technisch als *hishaku wo hiku*.

Erst jetzt ist alles aufgebaut. Der Wirt zieht seinen *Kimono* zurecht, indem er an dem freien, oben aufliegenden Rand desselben vom Gürtel abwärts entlangfährt. Sobald die herabgleitenden Finger den Rand des *Kimono*s oberhalb des Knies berühren, hebt sich das rechte Knie ein wenig und gestattet so der Hand, das Gewand bis zum Saume glatt zu streichen. Der Wirt rückt etwas zurecht, und dann tritt ein Augenblick der Sammlung ein.

Wieder ganz beruhigt und gelöst geht der Wirt jetzt daran, die Geräte für den Tee fertig zu machen. Zunächst schiebt er die

langsam heraus, und beide Hände nähern gemeinsam die beiden freien Enden des vierfach gefalteten Tuches nach hinten herum einander. Sie werden schließlich von den Fingern der Rechten erfaßt und liegen fest zwischen Daumenballen und Fingern



Skizze 66. Falten des Fukusa

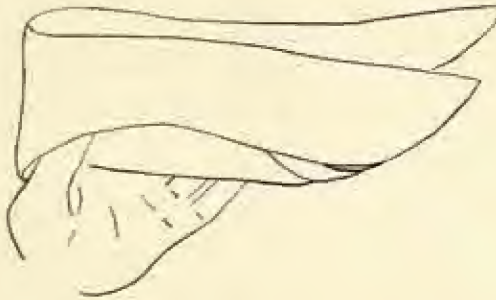
dieser Hand. Erst dann ist das Tuch so weit, daß es für die Büchse benutzt werden kann. Die Bewegungen müssen alle sehr sanft und mit der äußersten Sorgfalt ausgeführt werden. Die Finger müssen sich richtig in diese Bewegungen hineinleben. Dann ist das Falten nicht ein unnötig verwickelteres Verfahren, sondern ein Bewegungsablauf, der Weichheit und Ruhe ausströmt.

Die Linke faßt nach der Teebüchse, und die Rechte streicht zweimal mit dem Tuch von links nach rechts über ihren Deckel, dabei das chinesische Zeichen „ni“ schreibend. Dann fährt die Hand leicht mit dem Tuch auf der abgewandten Seite der Büchse vom Deckel zum Boden herab und löst es langsam von der Büchse. Nach dem Säubern kommt die Teebüchse nicht wieder auf ihren früheren Platz, sondern wird dort hin gestellt, wo die Skizze 64 angibt. Dieser Platz entsteht dadurch, daß man sich eine Verbindungs-

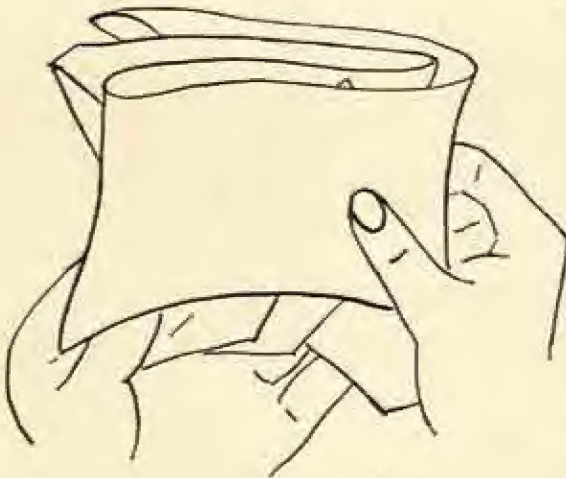
linde zwischen Wassergefäß und Ecke der Feuerstelle denkt und diese Verbindungsline in drei Teile teilt. Auf den linken inneren Teilpunkt kommt die Teebüchse; auf den rechten wird später der Teeschläger gestellt. Diese Art des Aufstellens nennt man Nagashi oki.

Jetzt wird das Tuch neu gefaltet, damit der Teelöffel damit gereinigt werden kann. Es wird dazu zunächst auf die linke

Handfläche gelegt und einmal entfaltet, so daß die beiden Zipfel obenauf zu liegen kommen. Es wird wie am Anfang mit der rechten Hand an dem oben liegenden Zipfel hochgenommen;



Skizze 67. Falten des Fukusa



Skizze 68. Falten des Fukusa

die linke Hand faßt wieder die andere Ecke, und der Faltvorgang wiederholt sich wie beim ersten Mal. Doch sollen Frauen das ruckweise Dehnen und Strecken unterlassen; nur Männer sollen auch das wiederholen. Statt das Tuch zum Schluß nach

gespült wird. Dann übernimmt die Linke die Teeschale und gießt das Wasser aus ihr in die Spülschale. Ohne Verzögerung faßt die Rechte das Chakin, legt es in die Schale, die noch von der Linken gehalten wird. Die Rechte bringt das Chakin, an der inneren Wand der Schale entlangfahrend, bis zum Rand. Dann wird das umgefaltete, bisher nach unten liegende Ende des Chakin über den Rand der Schale geschoben. Den Daumen nach innen, die übrigen Finger nach außen umfährt die rechte Hand mit dem Chakin den Rand der Schale, die von der linken dreimal herumgedreht wird. Dabei darf der Druck der rechten Hand gegen die Schale nur leicht sein, weil sonst die Drehung der Schale durch das Tuch auf zu großen Widerstand stößt. Jetzt wird das Tuch wieder der Breite nach in vier Teile gefaltet, was leicht von der rechten Hand ohne Hilfe ausgeführt werden muß. Mit dem neu gefalteten Tuch beschreibt die Hand dann 'das Hiragana-Zeichen „yu“, das hier heißes Wasser bedeutet. Man stellt die Schale auf die Erde, nimmt das Tuch heraus und legt es so auf den Kesseldeckel, daß seine längere Ausdehnung senkrecht läuft.

Jetzt sind die Vorbereitungen für das Anrühren des Tees beendet. Die rechte Hand faßt nach dem Teelöffel, hält ihn über dem rechten Knie; die linke ergreift die Teebüchse. Ohne den Löffel aus der Hand zu legen, öffnet man die Teebüchse mit der rechten Hand und legt den Deckel der Büchse rechts neben die Schale. Zwei Löffel Tee kommen in die Schale; beim Herausnehmen achtet man darauf, ihn vom Rande zu schöpfen, damit die bergförmige Anhäufung des Tees in der Mitte der Büchse nicht gestört wird. Es muß ein oben etwas abgerundeter Berg sein. Mit dem Löffel knetet man den Tee in der Schale und läßt ihn dann zweimal gegen den Rand der Teeschale schlagen, als wollte man den haftenden Tee abschütteln. Noch ehe man den Löffel aus der Hand legt, schließt man die Büchse, setzt sie auf ihren vorigen Platz und legt erst dann den Löffel zurück, wobei wie stets darauf geachtet wird, daß der Bambusknoten des Löffelstiels in der Mitte des Deckels zu liegen kommt. Bevor heißes Wasser auf den Tee gegossen werden darf, muß erst noch der Deckel des Kaltwassergefäßes geöffnet werden; die Rechte erfaßt zuerst den Henkel und dreht den Deckel so herum, daß die Linke den Rand ergreifen kann. Gleich beim

Zufassen dreht die Linke den Deckel wie eine Scheibe etwas zu sich heran; die Rechte greift den Rand etwas höher und lehnt ihn links gegen das Wassergefäß, den Henkel dem Gefäß zugewandt. Jetzt wird mit der Rechten heißes Wasser aus dem Kessel geschöpft und langsam in die Schale gegossen. Es muß etwas Wasser in der Kelle bleiben, das in den Kessel zurückgegossen wird. Bei all diesen Bewegungen ist die Haltung der Finger genau vorgeschrieben. Der Stiel des Schöpflöffels wird von unten her erfaßt, oberhalb der Tasse die Kelle langsam umgewandt, mit gespannten Fingern die Kelle zum Kessel zurückgeführt, das Wasser langsam zurückgegossen und der Schöpflöffel dann, wie oben beschrieben, zwischen Kessel und Feuerstätte gelegt. Ohne Verzögerung faßt die rechte Hand nach dem Schläger und legt ihn in die Schale. Die Linke lehnt sich an die Schale; die Rechte knetet den Tee zuerst etwas mit dem Schläger und schlägt ihn dann tüchtig, bis er ganz aufgelöst und schaumig ist. Dann führt man den Schläger wieder langsam im Kreis herum, zieht ihn aus dem Tee heraus und stellt ihn auf seinen Platz zurück.

Jetzt ist der Tee fertig und kann dem ersten Gast angeboten werden. Der Wirt hebt die Schale mit der rechten Hand auf die linke, dreht sie zweimal ein wenig herum und stellt sie rechts von der Feuerstätte auf die Matte. Dabei achtet er wohl darauf, daß nach der Drehung die vordere Seite der Schale dem Gast zugewandt ist. Denn bei jeder Schale gibt es eine vordere und eine Rückseite. Oft beruht diese Unterscheidung auf dem Bildschmuck; oft wird sie auch nur durch die Form bestimmt. Damit wird ein allgemeines Charakteristikum der Teegeräte berührt; denn überall besteht die Tendenz, solche Unterschiede einzuführen, damit die Lage und Handhabung der Geräte genau bestimmt werden kann.

Der Wirt legt die Hände auf die Knie und drückt durch seine Körperhaltung entspanntes Abwarten aus. Der Gast holt sich die Schale und trinkt. Zweimal verbeugt er sich dabei: einmal beim Annehmen der Teeschale und zweitens nach dem Schmecken des Tees. Jedesmal antwortet der Wirt mit einer Gegenverbeugung, die beim ersten Verbeugen nur sehr leicht, beim zweiten tief sein muß. Gibt der Gast die Schale zurück, so nimmt der Wirt sie mit der rechten Hand hoch, setzt sie auf

die linke und blickt tief hinein. Dann faßt er sie mit der rechten Hand vorn an, dreht sie dabei ein wenig herum und setzt sie zuletzt vor den Knien auf die Matte. Zunächst muß sie gereinigt werden. Dazu schöpft der Wirt heißes Wasser und gießt es bis zum letzten Tropfen in die Schale. Die leere Kelle wird umgedreht und auf ihren früheren Platz zurückgelegt. Der Wirt faßt die Schale mit der rechten Hand, legt die linke wieder an und schaukelt das Wasser, so daß es wie vorher im Kreis herumfließt. Dann übernimmt wieder die linke Hand die Schale zum Ausgießen des Spülwassers. Zu dieser Zeit ist der Gast, der beim Zurückgeben der Schale nach vorn gerückt war, wieder zu seinem früheren Platz gelangt und dankt von dort aus durch eine Verbeugung für die Bewirtung. Diese Verbeugung muß der Wirt erwidern; doch nur seine Rechte ist frei, denn die Linke hält noch die Schale. Da stützt sich die Rechte allein gegen den Boden, während der Oberkörper sich zur Verbeugung neigt. Dann wird die Schale zur Erde gestellt, und jetzt erst kann eine richtige Verbeugung erfolgen, bei der beide Hände sich gegen die Matte stützen.

Es folgt die Teebereitung für den zweiten Gast. Da die Schale bereits mit heißem Wasser ausgespült ist, braucht sie nur noch mit dem Tuch ausgewischt zu werden. Dann wiederholt sich alles wie vorher. Im allgemeinen gilt die Regel, für alle Gäste dreimal Tee zu bereiten. Wünschen die Gäste, nachdem sie der Reihe nach alle einmal getrunken haben, noch eine Schale Tee, so brauchen sie nur darauf zu warten. Sind sie jedoch bereits befriedigt, so muß der erste Gast zur Zeit, wenn das heiße Wasser ausgegossen wird, eine Verbeugung machen und aussprechen, daß reichlich Tee genossen ist.

Lehnen die Gäste eine weitere Schale ab, so erfolgt nach dem Ausspülen mit heißem Wasser kein Abtrocknen der Schale mit dem Tuch. Statt dessen wird jetzt kaltes Wasser in die Schale gegossen. Beim Schöpfen von kaltem Wasser wird der Löffel anders gehandhabt als beim heißen. Mit gestreckten Fingern ergreift die rechte Hand den Löffel von oben, gibt ihn in die linke über und faßt ihn dann tiefer am Stiel von unten her. Das Zurücklegen erfolgt jedoch wie vorher. Dann greift die Rechte nach dem Teeschläger und schlägt mit ihm das Wasser in der Schale vier- oder fünfmal. Es folgt Chasen-

dōshi; doch diesmal ist es etwas abgekürzt, so daß der helle Ton nur zweimal erklingt. Nachdem der Schläger auf seinen Platz gestellt ist, greift die Rechte nach der Schale und gibt sie in die Linke, die das Wasser wieder ausgießt. Noch während die Schale in der Linken ist, faßt die Rechte nach dem weißen Tuch und legt es quer in die Schale, es in der Mitte dabei ein wenig zusammenpressend. Jetzt stellt die rechte Hand zunächst die Teeschale auf die Matte und greift dann nach dem Schläger, um ihn in die Schale zurückzulegen. Ohne zu warten faßt der Wirt nach dem Teelöffel, betrachtet ihn und zieht das Tuch heraus. Es wird neu gefaltet, ohne daß der Teelöffel aus der Hand gelegt wird. Sobald das Tuch gefaltet ist, wird der Löffel wie vorher damit gereinigt und dann umgekehrt rechts auf die Teeschale gelegt, so daß also die obere Seite nach unten gekehrt ist. Während die linke Hand das seidene Tuch noch hält, zieht sie die Spülschale ein wenig heran. Dann schlägt man das Tuch mit zwei Schlägen darüber ab, um es von dem anhaftenden Teestaub zu befreien. Es wird noch einmal auseinandergenommen, dreieckig gefaltet und in den Gürtel gesteckt.

Der Wirt greift mit der Rechten nach der Teebüchse und stellt sie so vor das Wassergefäß, daß links davon Platz für die Schale bleibt. Diese wird mit zwei Bewegungen auf ihren Platz gebracht: die Rechte faßt sie, und die Linke stellt sie hin. Dieses Aufstellen der beiden Geräte — Teebüchse und Teeschale bezeichnet man gern als „die beiden Geräte“ — in der Mitte der Matte nennt man Nakajimai. Die beiden Geräte sind dadurch erst einmal aus dem Weg geräumt, und der Wirt kann sich ungestört den Pflichten zuwenden, die vor dem Herausbringen der Teegeräte erledigt werden müssen.

Zunächst gilt es, in den Kessel frisches Wasser nachzufüllen. Man faßt den Schöpflöffel wie immer, wenn es heißt, kaltes Wasser zu schöpfen, und gießt zwei Kellen voll in den Kessel. Während die linke Hand den Schöpflöffel eine kurze Zeit übernimmt, schließt die rechte den Kessel. Dann geht der Löffel wieder in die rechte Hand zurück, die ihn auf das Futaoki niederlegt. Jetzt wird das Wassergefäß geschlossen. Die Bewegungen dabei entsprechen denen beim Öffnen. Die rechte Hand faßt den Deckel am Rand; die linke greift ihn weiter

unten und wendet ihn, so daß der Henkel gesehen wird; ihn faßt die Rechte und schließt das Gefäß.

Als letzte Aufgabe bleibt noch das Heraustragen der Geräte. Zuerst kommen Schöpflöffel, Futaoki und Spülschale an die Reihe, also die Geräte, die im Beginn zuletzt hereingebracht wurden. Die Rechte faßt den Schöpflöffel, hält ihn so, daß die Öffnung der Kelle nach oben gewandt ist. Die Linke greift nach dem Futaoki und gibt es in die Finger der Rechten. Da diese Hand bereits den Schöpflöffel trägt, bleiben nur Daumen, Zeige- und Mittelfinger zum Halten des Futaoki. Der Wirt dreht sich etwas herum, so daß er die Spülschale greifen kann. Dann steht er auf und geht, sich nach der den Gästen abgewandten Seite herumdrehend, hinaus. Vor der Tür kniet er dabei wieder nieder, setzt die Spülschale vor das linke Knie; rechts daneben kommt das Futaoki. Den Schöpflöffel dreht die Rechte mit Hilfe der Linken herum und legt ihn auf das Futaoki. Jetzt wird die Tür der Regel nach geöffnet, die Sachen wieder wie vorher aufgenommen und hinausgetragen.

Beim Wiederhereinkommen geht der Wirt gleich bis zu den Geräten, kniet nieder und faßt mit beiden Händen Schale und Teebüchse. Nach dem Aufrichten dreht er sich diesmal zum ersten Gast um. Die Geräte können ohne Niederknien an der Tür hinausgebracht werden, da die Tür noch geöffnet ist. Zum letztenmal beschreitet der Wirt das Zimmer, kniet vor dem Wassergefäß nieder, faßt es in der vorgeschriebenen Weise und bringt es heraus. Beim Umdrehen muß er sich diesmal wieder dem ersten Gast zuwenden. Nach dem Übertreten der Schwelle dreht sich der Wirt wieder um, setzt das Wassergefäß an die Erde, macht eine Verbeugung und schließt die Tür.

Damit ist die Zeremonie beendet. Es gilt noch, die Geräte wieder auf ihren Platz im Mizuya zu stellen. Die Spülschale muß zuvor ausgegossen werden. Das kleine weiße Tuch wird aus der Teeschale genommen, gestreckt und in die dafür bestimmte Schale gelegt. Darüber gehört der Schläger. Nachdem Teeschale, Schöpflöffel, Teelöffel usw. in der richtigen Weise fortgelegt sind, trocknet sich der Wirt die Hände ab und geht wieder zu den Gästen hinein.

2. Verhaltensvorschriften für den Gast. Ehe der Gast das Teezimmer betritt, muß er sich die Hände abspülen.

Mit der Schöpfkelle, die beim Wasserbecken liegt, begießt er erst die linke, dann die rechte Hand und wäscht dann den Mund. Nach Betreten des Teezimmers wendet er sich zuerst der Bildnische, dem Tokonoma, zu. Er kniet nieder. In Japan ist es Sitte, bei einem größeren Zimmer etwas über Mattenbreite vom Tokonoma entfernt niederzuknien. Im Teezimmer kommt man näher heran. Zuerst wird eine leichte Verbeugung gemacht, bei der die Hände seitlich liegen, nicht nach unten wie bei der tiefen Verbeugung. Dann betrachtet man das Bild, das in der Nische aufgehängt ist. Erst richtet man den Blick auf die Mitte des Bildes, dann auf den oberen Teil und zuletzt auf den unteren Teil und das Siegel. Sodann muß sich die Aufmerksamkeit den Blumen zuwenden. Ist die Betrachtung zu Ende, so erfolgt wieder eine leichte Verbeugung. Man geht zur Feuerstelle, sieht den Kessel an und führt etwas aus, das wie die Andeutung einer Verbeugung erscheint. Dann zieht man sich auf seinen Platz zurück.

Ein einzelner Gast setzt sich in die Mitte der Gästematte. Sind mehrere Gäste da, so kniet der erste auf der Tokodamati nieder; die drei nächsten kommen auf die anschließende Gästematte, und der letzte oder fünfte Gast sitzt quer dazu auf der nächsten Matte. Diese Anordnung der Gäste im regelmäßigen Viereinhalbmatte-Zimmer ist in Skizze 63 zu erkennen. Beim Niedersitzen auf der Gästematte ist wohl darauf zu achten, daß zwischen Knien und Mattenrand ungefähr sieben Me frei bleiben.

Wenn der Wirt die Tür zum erstenmal öffnet und eine Verbeugung macht, so erfolgt eine Gegenverbeugung aller Gäste. Während der Teebereitung wird im allgemeinen keine Unterhaltung zwischen den Gästen geführt. Geraucht werden darf nur beim Reinigen und Forträumen der gebrauchten Geräte und auch dann nur, solange es sich um den dünnen Tee handelt. Wenn der Wirt den Teelöffel ergreift, um Tee in die Schale zu fällen, macht der erste Gast, Shōkyaku, eine Verbeugung zum zweiten, dem go Jikyaku. Sie bedeutet eine Entschuldigung, weil er sich zuerst vom Kuchen nimmt. Dann zieht der erste Gast die Schale zu sich heran, nimmt vom Papier, das ein Teegast stets gefaltet bei sich trägt, einen Bogen heraus, entfaltet ihn einmal und legt ihn vor sich auf die Matte. Dieses

Papier steckt oberhalb des Gürtels im Verschluß des Kimono. Man bezeichnet es als Futokorogami, was mit Busenpapier übersetzt werden kann. Der Gast nimmt sich ein Stück Kuchen und legt es auf das Papier. Die Kuchenschale wird zum nächsten Gast geschoben, und der Kuchen muß sogleich gegessen werden. Sobald er aufgegessen, faltet man das Papier und steckt es in den linken Ärmel. Kann man das Stück nicht ganz aufessen, so wickelt man es in das Papier und steckt es ebenfalls in den Ärmel.

Sobald der Tee angeboten wird, muß der erste Gast auf den Knien vorrücken. Dabei sind die Hände fest geschlossen, die Knöchel der vier Finger und die Daumen gegen die Matte gepreßt. Das Gewicht des Körpers wird von den Knien genommen und der Körper zwischen den Händen hindurch nach vorn geschoben, während die Fußspitzen auf der Matte schleifen. Dann werden die Hände wieder vorgeholt, der Körper nachgeschoben und so weiter, bis man die Schale mit der rechten Hand ergreifen kann. Man legt die linke Hand an und setzt die Schale vor die Knie, rückt wieder auf den Knien zurück, holt mit der Rechten die Schale nach und wiederholt dies, bis man auf seinem Platz angekommen ist. Man faßt die Schale wieder mit der Rechten, legt die Linke an, stellt sie vor sich. Man rückt sie etwas zum nächsten Gast und macht eine Verbeugung, die wieder eine Entschuldigung sein soll, daß man zuerst an die Reihe kommt. Dann zieht man sie wieder zurück und stellt sie vor sich hin. Man ergreift die Schale mit der Rechten, stellt sie auf die Linke. Dann wird die Rechte wieder angelegt und die Schale hochgehoben, wobei sich der Kopf leicht nach vorn neigt. Dies ist ein Zeichen dafür, daß man sie in Empfang nimmt. Mit der rechten Hand faßt man an den Rand der Schale und dreht sie zweimal ein Stückchen im Sinne des Uhrzeigers. Sodann trinkt man einen Schluck. Bei diesem Schluck soll die Aufmerksamkeit sich ganz auf das Kosten wenden, so daß in der Körperhaltung, in den Händen und der Mimik deutlich die Einstellung auf Schmecken hervortritt. Es erfolgt sodann eine Verbeugung, und gleichzeitig wird gesagt, daß der Tee sehr gut schmeckt. Wollte man die hier gebrauchte Redewendung wörtlich übersetzen, so müßte man sagen, daß der Tee sehr prächtig ist. Sodann wird die Schale mit dreiund-

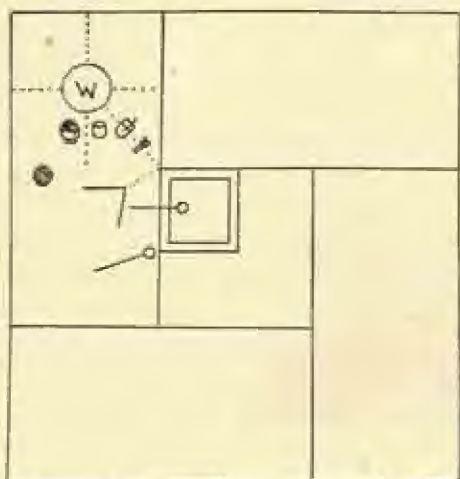
einhalb Schlucken geleert. Man braucht sich jedoch hieran nicht so genau zu halten. Man soll nur sehen, daß die Schale wirklich geleert ist. Es ist deshalb üblich, sie vor dem letzten Schluck ein wenig zu schütteln, damit kein Teesatz zurückbleibt. Mit Daumen und Zeigefinger der rechten Hand wischt man den Rand der Schale an der Stelle ab, an der man getrunken hat, und säubert diese Finger dann an dem Papier, das im Verschuß des Kimono steckt.

Ehe man die Schale zurückgibt, besichtigt man sie gut und blickt dabei auch auf die untere Seite. Man soll dabei wie bei Betrachtung aller Teegeräte die Ellbogen gegen die Knie stützen und das Gerät möglichst tief mit beiden Händen halten und auch so, daß die Hände nach unten gerichtet sind, damit, wenn man das Gerät fallen läßt, es langsam auf die Matte gleitet und nicht zu Schaden kommt. Man darf dabei Fragen nach der Herkunft der Tasse, ihrem Alter und so weiter stellen, die vom Wirt beantwortet werden. Nach der Besichtigung bringt man die Schale wieder an ihren Platz zurück und zwar in derselben Weise, wie man sie vorher genähert hat.

Wenn der Wirt beginnt, wieder Tee zu bereiten und mit dem Löffel Tee in die Schale füllt, nimmt der zweite Gast Kuchen. Alles verhält sich genau wie vorher. Genau wie der erste Gast dem zweiten, so macht der zweite stets dem dritten, *go Sankyaku*, eine Verbeugung als Entschuldigung, daß er vor ihm an die Reihe kommt. Dies wiederholt sich bis zum letzten Gast. Sind die Gäste, nachdem ein- oder zweimal für alle Tee bereitet ist, befriedigt, so muß der erste Gast eine Verbeugung machen und für weiteren Tee danken. Nur dem letzten Gast fällt noch eine besondere Aufgabe zu. Man nennt ihn *Tsume-no-kyaku*, oder *o Tsume*, auch wohl *Matsuzano-kyaku*. Er muß den Kuchen wieder an seinen ursprünglichen Platz, also vor den Sitz des ersten Gastes, bringen; und zwar soll das zu der Zeit geschehen, wenn der Wirt kaltes Wasser schöpft, um den Schläger auszuwaschen. Bei der Endverbeugung des Wirtes schließlich müssen wieder alle Gäste mit einer Gegenverbeugung antworten.

Wenn das Wasser gerade gut kocht, kommt es vor, daß der erste Gast den Wirt auffordert, selber eine Schale Tee zu trinken. Die Aufforderung erfolgt in festgelegten Worten und

wird ebenso mit einer feststehenden die Annahme ausdrückenden Redensart beantwortet: „Go jifuku wo negaimasu. . . . Sayo naraba, o shōban wo itashimasu.“ Der Wirt stellt dann die Teeschale nach rechts, nimmt die angebotene Kuchenschale nach links herüber und setzt die Teeschale wieder auf ihren Platz. Er ißt dann Kuchen und trinkt eine Schale Tee.



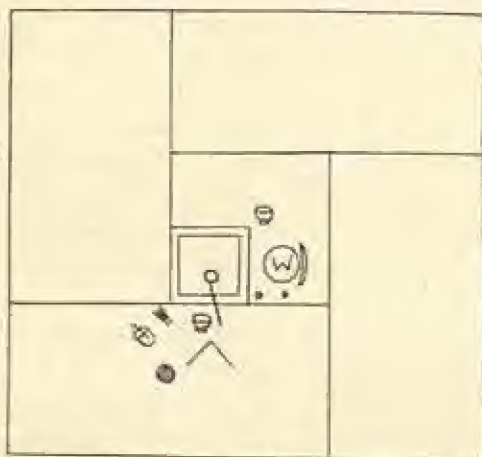
Skizze 69. Kofūdate nach Chashiki Kagetsu Shū

3. Abweichende Stilarten. Es gibt eine etwas andere Art der Teebereitung, die man als Kofū-date, alte Regel, oder Jūkō-date, Jūkō-Regel bezeichnet. Sie weicht nur sehr wenig von der bisher geschilderten ab. Wie Skizze 69 zeigt, kommt das Wassergefäß mitten auf die Kreuzung der die Matte der Länge nach halbierenden Linie mit der Linie, die ein Viertel abschneidet. Es ist also ein wenig von der Feuerstätte abgerückt. Der Wirt setzt sich so, daß er der äußeren Ecke der Feuerstätte zugewandt ist, nicht der inneren wie bei der gewöhnlichen Regel¹. Nach dem Schöpfen des Wassers wird der Stiel des Schöpflöffels senkrecht zum Rand der Feuerstätte gelegt.

Eine weitere Stilart veranschaulicht Skizze 70. Das Mizusashi ist rechts von der Feuerstätte aufgestellt, und sein Deckel

¹ Man vergleiche hiermit die Daimeiregeln in Kapitel XIII.

wird nach dem Öffnen auf die rechte Seite gelegt. Der Wirt sitzt gerade vor der Feuerstelle. Nach dem Reinigen der Teebüchse wird sie vor die linke Ecke der Feuerstätte gesetzt und zwar so, daß rechts davon noch Platz für den Schläger bleibt. Das Futaoki steht auf der halben Matte, aus der die Feuerstätte geschnitten ist. Es kann vor dem Wassergefäß zwei Me



Skizze 70. Nagashi Kazari im Viereinhalbmatten-Zimmer nach Chashiki Kagetsu Shū

vom Mattenrand entfernt aufgestellt werden, oder auch weiter links. Beide Positionen sind in der Skizze angegeben. Zudem zeigt die Skizze, wo die Teeschale beim Anbieten stehen muß, nämlich vom Wirt aus gesehen schräg vor der abgewandten rechten Ecke des Feuers. Diese Art der Teebereitung nennt man Nagashi Kazari.

Kapitel XI

VERHALTENSVORSCHRIFTEN FÜR DIE ENTSPRECHENDE KOHLENZEREMONIE SUMITEMAE

Es wurde schon früher erwähnt, daß die Kohlenzeremonie der Teezeremonie meist, wenn auch nicht immer, vorangeht. Sie soll deshalb gleich im Anschluß an die einfachste Teezeremonie beschrieben werden. Da die Faktoren, die bei der Teezeremonie Abweichungen hervorrufen, im allgemeinen auch Änderungen der Kohlenzeremonie verlangen, so können diese Erweiterungen dann später gemeinschaftlich für Kohle und Tee behandelt werden. Zunächst sei wie im vorigen Kapitel vorausgesetzt, daß Winter ist, also auf dem Ro gekocht wird. Sodann soll keine Tanamono, also kein Brett, Tisch oder dergleichen benutzt werden, und es soll die Kohlenzeremonie geschildert werden, die dem Bereiten des Usucha vorangeht, dem dünnen Tee.

Die Namen der verschiedenen Kohlenstücke sind bereits im achten Kapitel gegeben und können deshalb hier als bekannt vorausgesetzt werden. Ohne Benutzung dieser Namen würde die Beschreibung zu umständlich werden.

Vor dem Eintreffen der Gäste sind wieder verschiedene Vorbereitungen zu treffen. Zunächst muß der Kohlenkorb in der richtigen Weise gefüllt werden. Zuunterst auf die abgewandte Seite und von links her beginnend legt man drei Stück Kichō nebeneinander. Davor kommen zwei Stück Warikichō mit der Schnittfläche nach oben. Auf jede wird wieder eine Warikichō gelegt und zwar ebenfalls mit der Schnittfläche nach oben, der runden Seite nach unten. Rechts davon werden zwei Kudazumi unten in den Korb gelegt und darauf eine Warikuda, die ihre Schnittfläche wieder nach oben wenden muß. In den kleinen Zwischenraum, der zwischen Kudazumi und Wari-

kichō entstanden ist, kommen zwei Tomezumi. In die Mitte oben auf legt man eine Dōzumi. Zwischen Dōzumi und Kudazumi schiebt man zwei Stück der weißen Edazumi. Da sie zweigförmig sind, so kann man bei ihnen zwischen oben und unten unterscheiden. Während das untere Ende zwischen den übrigen Kohlen steckt, muß sich das obere gegen den Rand des Korbes lehnen.

Außer den Kohlen gehören noch verschiedene Geräte in den Korb. Die Weihrauchdose findet links der Dōzumi auf der Warikichō Platz. Auf die linke Seite des Korbes legt man die Feuerstäbchen und noch weiter links den Federbesen. Der Untersatz für den Teekessel kommt auf die rechte Seite, und die Kesselringe werden vorn über die Feuerstäbchen gehängt.

Beim Tragen des Korbes sollen die Finger aneinander gelegt und der Korb von unten gehalten werden. Wieder müssen die Ellbogen etwas gebeugt sein. Der Korb soll wie die meisten Geräte ungefähr in Brusthöhe gehalten werden. Psychische Einstellung und Körperhaltung folgen den Regeln, die bei den Teegeräten gegeben wurden.

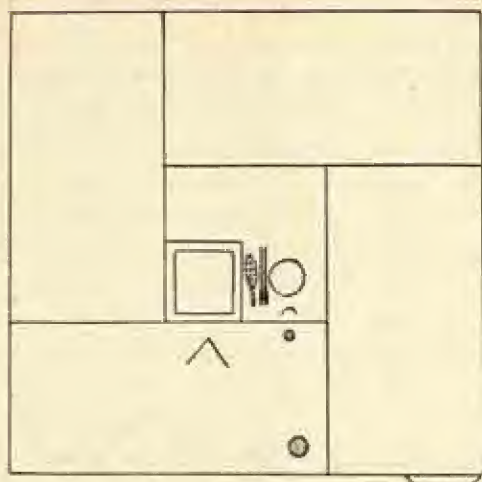
Die Asche, deren Zubereitung bereits im achten Kapitel geschildert war, kommt in die Aschenschale. Sie wird in der Mitte bergförmig aufgeschichtet. Den Aschenlöffel steckt man von rechts herein. Die Ellbogen dürfen wieder nicht gestreckt werden; doch soll die Aschenschale etwas tiefer als der Korb getragen werden. Die rechte Hand hält das Gefäß, während sich die linke gegen die untere Seite legt.

Schließlich muß noch dafür gesorgt werden, daß im Ro etwas Feuer vorhanden ist. Man spricht von Tanebi. Es ist der Feuerkern, aus dem sich später das große Feuer entwickeln soll. Der Kessel muß mit frischem Wasser gefüllt und aufs Feuer gestellt werden. Sein Deckel soll ein klein wenig geöffnet sein.

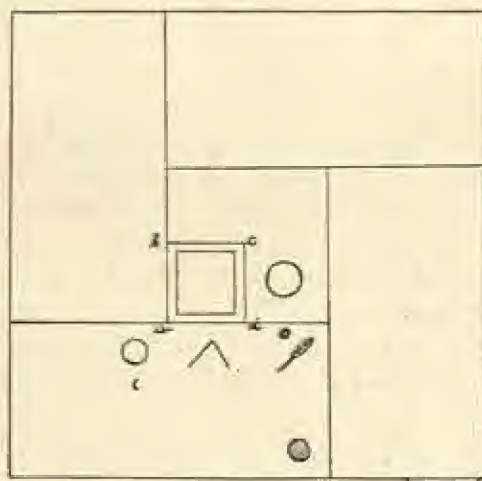
1. Verhaltensvorschriften für den Wirt. Der Wirt steckt das Fukusa, das seidene Tuch, wie immer in den Gürtel, faßt den Kohlenkorb, geht zur Tür, kniet hin, setzt den Korb auf die Erde, öffnet, verbeugt sich und überschreitet die Schwelle; alles geschieht genau wie vorher beschrieben. Da die Tür offen bleibt, kann der Wirt sogleich auf die Feuerstätte zugehen und

sich dort niederlassen. Der Kohlenkorb wird auf die rechte Seite gestellt (Skizze 71). Beim Zurückgehen dreht sich der Wirt dem ersten Gast zu. Er geht hinaus und kommt sogleich mit der Aschenschale wieder. Nach zwei Schritten kniet er nieder, setzt die Aschenschale links auf die Matte und schließt die Tür. Dann nimmt er die Schale wieder hoch und geht bis zum Feuer. Beim Niederknien muß er sich diesmal etwas schräg dem letzten Gast zugewandt setzen. Die Aschenschale wird etwas rechts hinter den Körper geschoben. Jetzt dreht sich der Wirt etwas nach links um, so daß er gerade vor dem Rō kniet. Zunächst wird wieder der Kimono zurechtgezogen. Dann nimmt der Wirt die Feder hoch und legt sie zwischen Korb und Rand der Feuerstätte. Dabei erfaßt er die Feder mit Daumen und Zeigefinger der rechten Hand, während die übrigen Finger sich etwas quer dazu krümmen und gegen die Feder legen. Auch all diese Bewegungen müssen vollkommen ruhig ausgeführt werden. Die Ringe werden von den Feuerstäbchen genommen und vorläufig vor den Korb gelegt und zwar so, daß die offene Seite dem Wirt zugewandt ist. Dieser nimmt jetzt die Stäbchen heraus und gibt ihnen einen Platz rechts neben der Feder. Dabei werden sie in gleicher Art wie die Feder gehalten. Dann faßt die Rechte nach dem Kōgō, legt es auf die linke Handfläche, faßt es noch einmal besser und kann es nun in der richtigen Lage auf die Matte setzen. Sein Platz ist vor den Ringen, doch diesseits der Mattentrennung, so daß es auf dieselbe Matte kommt, auf der der Wirt sitzt. Diese Anordnung gibt die obere Abbildung in Skizze 71 (a) wieder. Der große Kreis entspricht dem Kohlenkorb, der kleine dem Weihrauchgefäß und der mittlere der Aschenschale. Der Platz des Wirtes ist wieder durch einen Winkel angedeutet. Feder und Feuerstäbchen sind zwischen Korb und Feuer eingezeichnet.

Zunächst muß der Wirt den Kessel vom Feuer nehmen. Dazu dienen die beiden Ringe. Der Wirt greift sie von oben her mit der rechten Hand und legt sie auf die linke Handfläche. Dadurch ist die rechte Hand wieder frei geworden und kann den Deckel des Kessels schließen, der bisher leicht geöffnet war. Jetzt werden beide Ringe gleichzeitig an den Kessel gesteckt. Beide Hände machen dabei entgegengesetzte Bewegungen. Der rechte Ring wird von hinten nach vorn, der linke von vorn nach



a



b

Skizze 71. Sumitemae

hinten in das dafür bestimmte Loch geschoben. Dann faßt die rechte Hand nach dem Untersatz und gibt ihn in die linke, die ihn links niederlegt. Mit beiden Händen wird der Kessel langsam vom Feuer gehoben und auf den Untersatz gestellt. Während

man sich selbst nach links dreht, schiebt man den Kessel mit dem Untersatz über ein Drittel der Mattenbreite fort. Jetzt ist er aus dem Weg geräumt und stört nicht mehr beim Feueranmachen. Zunächst müssen jedoch die Ringe abgenommen werden, damit sie nicht heiß werden. Die Bewegung muß der beim Aufsetzen entgegengesetzt sein. Dann werden beide Ringe von der linken Hand gefaßt und links vom Kessel in gleicher Linie wie die Ösen am Kessel auf die Matte gelegt. Der Wirt muß dabei darauf achten, daß die Öffnung der Ringe ihm selbst zugewandt ist. Dann dreht er sich zurück und wendet seine Aufmerksamkeit der Feuerstätte zu (Skizze 71b).

Zuerst wird der Rand des Ro gesäubert. Die Feder wird mit der rechten Hand hochgehoben; dann hält die linke sie, während die rechte ihr eine Drehung von neunzig Grad gibt. So muß die Rechte sie die ganze Zeit während des Fegens halten. Das Fegen selbst ist wieder genau vorgeschrieben. Zunächst säubert man den äußeren Rand der Feuerstätte, der aus Holz oder Lack besteht, dann den inneren aus feuerfestem Material. Zuerst fegt man einmal in der Richtung von b nach a, dann von b nach c. Der Rand cd wird nicht umfahren, sondern durch drei schräg verlaufende Federstriche gesäubert, die ungefähr parallel der Richtung ca verlaufen. In ähnlicher Weise wird der Rand ad gereinigt. Man beginnt bei a und führt drei ungefähr der Richtung ac parallel gehende Bewegungen aus. Damit ist der äußere Rorand gereinigt. Die linke Hand berührt die Feder einen Augenblick am Bart. Dann wendet man sich dem inneren Rand zu. Wie vorher wird mit ba begonnen. Dann wird bed ohne Unterbrechung durchlaufen; man setzt die Feder wieder in a an und führt sie bis d. Zuletzt wird noch eine kurze Bewegung von der Ecke d ausgeführt, durch die der Staub durch einen kleinen Stoß von der Ecke weg ins Feuerbecken gefegt wird. Dabei faßt man die Feder etwas anders und hebt sie am Ende der Bewegung ein wenig in die Höhe. Die ganze Bewegung entspricht dem Schreiben des chinesischen Zeichens „kuchi“, das Mund, Öffnung, bedeutet. Wieder wird die Feder mit der linken Hand kurz berührt und dann schräg rechts vom Platz des Wirtes niedergelegt, die Spitze zur Mattenecke gewandt.

Jetzt muß das Feuer so zurechtgelegt werden, daß es eine gute Unterlage für die neu aufzulegenden Kohlen bildet. Man faßt nach den Stäbchen und stößt sie mit den Spitzen gegen die Matte, wodurch man sie neu und besser greifen kann. Während der Ruhepause, die durch das Aufstützen entsteht, betrachtet man das Feuer und überlegt sich, wie man es am besten anordnen kann. Dann rückt man es mit den Stäbchen zurecht und legt diese wieder in den Korb. Sie werden dabei erst einmal von der linken Hand übernommen und von der rechten dann von oben her gegriffen und zurückgelegt.

Jetzt muß die Asche in Ordnung gebracht werden. Man holt die Aschenschale mit der rechten Hand herbei und setzt sie gegen den Rand der Feuerstätte. Dann schöpft man mit dem Aschenlöffel Asche, um damit die alte Asche zu bestreuen. Man beginnt in der Mitte zwischen b und c und bewegt sich auf die Mitte von ba zu. Noch einmal geht man von der Mitte von bc aus und streut, indem man sich der Mitte von cd nähert. Dann beginnt man in der Mitte des linken Randes und geht auf die Mitte von ad zu und von hier aus gleich weiter nach der Mitte von de. Zuletzt geht man beim Streuen von der Mitte des linken Randes zur Mitte des rechten. Zwischendurch wird jedesmal ein Löffel Asche aus der Schale genommen. Bei den letzten beiden Bewegungen muß man die Hand wieder etwas drehen und den Löffel etwas anders halten. Dann bringt man die Asche in der Schale wieder in Ordnung und legt den Löffel dazu¹.

Da die Spitzen des Dreifuß durch die Asche etwas bestäubt sind, müssen sie jetzt gereinigt werden. Der Dreifuß ist so aufgestellt, daß eine Spitze zu den Gästen, eine nach der Bildnische und eine zum Wirt gerichtet ist. In der Reihenfolge, wie sie soeben aufgezählt sind, werden diese Spitzen gereinigt. Jede Spitze wird mit drei Bewegungen abgestäubt; dann kommt die Feder wieder schräg in die Mattenecke.

Jetzt ist es endlich so weit, die Kohlen aufzulegen. Der Wirt greift wieder nach den Feuerstäbchen und stützt sie wie vorher gegen die Matte, um sie besser zu greifen. Dann legt er die Dōzumî mitten in das Ro, doch ein wenig näher zum eignen

¹ Es kommt auch vor, daß an zweiter Stelle die Bewegung von der Mitte von ab nach der Mitte von ad ausgeführt wird und dann erst die Bewegung, die oben als zweite steht, folgt.

Platz. Sie bildet eine Stütze für die weiteren Kohlen, die sich gegen sie lehnen und dadurch freiliegen, wodurch sie besser anbrennen. Der kleine Feuerrest war vorher auf der den Gästen zugewandten Seite zusammengehäuft, so daß von dort her das Feuer zu brennen anfängt und die Gäste sogleich den hellen Schein sehen. Schräg gegen die Dōzumi lehnt man die Kudazumi und parallel dazu links die Warikuda. Diese Kohlen sollen den Eindruck eines Flosses geben. Ehe man die anderen Kohlen greift, müssen erst die weißen Edazumi fortgenommen und vorläufig auf die Aschenschale gelegt werden. Dann kommt eine Kichō links neben das Floß in die Nähe der Dōzumi, und eine Warikichō wird rechts vom Floß ein wenig weiter entfernt von der Dōzumi ins Ro gelegt. Diese beiden Kohlen werden hingestellt, nicht hingelegt wie die früheren, und bei der Warikichō muß zudem darauf geachtet werden, daß die Schnittfläche nach außen liegt. Jetzt greift man mit den Stäbchen wieder nach den Edazumi und legt sie auf den Korb zurück. Dann faßt man einen der Zweige allein und bringt ihn als Schmuck dort an, wo Kudazumi und Warikichō zusammenreffen. Das sich öffnende Ende der Verzweigung soll dem Wirt zugewandt sein, damit der Gast den Ast in seiner natürlichen Lage vor sich hat. Den Abschluß bildet die Tomezumi, die links neben dem Floß etwas vor der Kichō aufgestellt wird. Man braucht sich nicht ganz streng an diese Regeln zu halten, sondern soll vielmehr darauf achten, daß, wie man es ausdrückt, die Aussicht hübsch wird. Das Handhaben der Stäbchen geschieht in der üblichen Weise. Ist eine Kohle jedoch so stark, daß man sie auf diese Art nicht halten kann, so darf man die Stäbchen unterhalb der Kohle mit der linken Hand zusammenhalten und so das Tragen erleichtern. Nach dem Hinlegen einer jeden Kohle muß man die Stäbchen gegen die Matte stützen. Ist die letzte Kohle aufgelegt, so sorgt man für eine bessere Haltung der Stäbchen, indem man sie erst der Linken übergibt und dann mit der Rechten wieder neu faßt. Sie kommen dann in den Korb zurück.

Nachdem das Feuer zur Zufriedenheit aufgebaut ist, dreht man sich etwas nach rechts, faßt die Aschenschale und stellt sie auf ihren ursprünglichen Platz zurück. Dann wendet man sich wieder dem Ro zu und reinigt es wie vorher. Diesmal wird die

Feder nach beendeter Arbeit auf die linke Seite des Korbes gelegt.

Jetzt faßt der Wirt mit der rechten Hand nach der Weihrauchdose, stellt sie auf die linke Handfläche und legt ihren Deckel auf die Matte vor das Ende der Feder. Mit den Feuerstäbchen werden zwei Stück Weihrauch ergriffen und auf geeignete Stellen der Kohlen gelegt. Ehe man die Stäbchen auf den Korb zurückgibt, läßt man sie zwischen dem kleinen und dem Ringfinger der linken Hand hindurchgleiten. Dann wird das Weihrauchdöschen wieder geschlossen. Das ist für den Gast das Zeichen, die Bitte auszusprechen, es einmal ansehen zu dürfen. Der Wirt antwortet auf diesen Wunsch mit einer Verbeugung. Zuerst betrachtet er selbst einmal das Döschen, das er auf der linken Handfläche hält, und dreht es so herum, daß die vordere Seite dem Gast zugewandt ist. Es wird jenseits der Feder hingestellt. Vom Ro aus gesehen bestimmt man seinen Platz so, daß es rechts vor der Ecke c Platz findet.

Die Kohlenzeremonie ist damit beendet. Man braucht nur noch die Geräte zusammenzustellen und hinauszutragen. Zunächst dreht man sich nach links herum, so daß man vor dem Kessel sitzt. Die Ringe werden mit der linken Hand hochgehoben. Die rechte Hand faßt ebenfalls zu; die Ringe werden auseinander genommen, und jede Hand legt einen nach der Vorschrift an. Der Kessel wird nach der Feuerstätte zurückgeschoben, während er auf dem Untersatz stehen bleibt. Dann dreht sich der Wirt nach rechts und hebt den Kessel auf den Dreifuß. Die linke Hand faßt nach dem Untersatz und dreht ihn beim Hochheben herum, so daß die obere Seite nach unten kommt. Über dem Korb wird er mit der rechten Hand abgeklopft, um den Schmutz vom Kessel zu entfernen. Dann kann er in den Korb zurückgelegt werden. Jetzt wendet der Wirt noch einmal seine volle Aufmerksamkeit dem Kessel zu. Kritisch betrachtet er seine Lage und rückt ihn ein wenig zurecht. Dann werden die Ringe abgenommen, zusammengelegt und über die Stäbchen gehängt. Der Wirt greift zum letztenmal nach der Feder, faßt sie wie immer und reinigt mit ihr den Deckel des Kessels in drei Bewegungen. Zuerst wird dabei ein Bogen nach der linken Seite von hinten nach vorn umfahren; es folgt ein entsprechender Bogen rechts; zuletzt setzt man die Feder diesseits des Deckelknopfes auf und

führt die Feder zu sich heran. Dann wird sie auf den Korb zurückgelegt. Nach einer anderen Meinung soll hier das Hiragana-Zeichen für „ni“ umschrieben werden.

Das Aufräumen ist beendet; die Geräte müssen herausgetragen werden. Der Wirt dreht sich etwas nach rechts, faßt die Aschenschale mit der rechten Hand, legt die linke an und trägt sie bis zur Tür. Niederknien, Öffnen der Tür und Hinausgehen erfolgen wie immer. Der Wirt kehrt ins Zimmer zurück, kniet vor dem Kohlenkorb nieder, nimmt ihn in beide Hände und trägt ihn zum Mizuya. Auch diesmal bleibt die Tür geöffnet; denn der Wirt muß noch einmal zurückkommen, um die Weihrauchdose zu holen. Da die Gäste sie noch betrachten, setzt er sich am Eingang des Teezimmers nieder und wartet ruhig ab. Wenn der Wirt es vorzieht, darf er auch außerhalb des Zimmers verweilen. Dann muß er aber nach dem Heraustragen des Kohlenkorbes die Tür schließen und das Zimmer erst betreten, wenn nach seiner Schätzung die Besichtigung vorbei ist. Sind die Gäste mit dem Ansehen fertig, so nimmt der Wirt genau vor der Feuerstätte Platz und öffnet den Deckel des Wasserkessels ein wenig. Dann rückt er etwas nach rechts. Zu dieser Zeit erfolgt eine Verbeugung der Gäste, auf die der Wirt mit einer Gegenverbeugung antworten muß. Stellen die Gäste jetzt Fragen, so muß der Wirt sie beantworten. Sobald die Gäste alles erfahren haben, was sie zu wissen wünschen, nimmt der Wirt die Weihrauchdose mit der rechten Hand hoch, legt die linke an; steht vorsichtig auf und geht langsam hinaus.

2. Verhaltensvorschriften für den Gast. Wie schon bei den Vorschriften für den Tee gesagt wurde, muß jeder Gast eine Verbeugung machen, wenn der Wirt das Teezimmer zum erstenmal betritt und die Gäste dabei begrüßt. Zum zweitenmal müssen sich alle Gäste verbeugen, wenn der Wirt den Kessel vom Feuer genommen hat und sich anschickt, den Rand der Feuerstätte zu säubern. Dann kommen alle Gäste an die Feuerstätte heran, legen die Finger gegen die Matte und sehen zu, wie das Feuer bereitet wird. Sobald die letzte Kohle ihren Platz gefunden, verbeugen sich die Gäste noch einmal. Sie ziehen sich auf ihren Platz zurück, so daß sie also gerade die Zeit zwischen dem ersten und zweiten Säubern in der Nähe der Feuerstätte verweilen und das Anlegen gut beobachten können. So-

bald der Wirt Weihrauch ins Feuer gelegt hat und dabei ist, den Deckel der Weihrauchdose zu schließen, bittet der erste Gast darum, die Weihrauchdose besichtigen zu dürfen. Die Betrachtung folgt aber erst, nachdem der Wirt das Zimmer verlassen. Wenn der Wirt die Aschenschale hinausträgt, steht der erste Gast auf, geht vor, kniet nieder, um das Weihrauchdöschen in die Hand zu nehmen, steht wieder auf und kehrt auf seinen Platz zurück. Dann stellt er das Döschen rechts vor sich auf die Matte. Erst wenn der Wirt zum zweitenmal hinausgeht und den Kohlenkorb fortträgt, darf die Besichtigung beginnen. Zunächst verbeugt sich der erste Gast vor dem zweiten, ihn damit um Entschuldigung bittend, daß er vor ihm an die Reihe kommt. Er rückt die Dose etwas näher heran, daß sie gerade vor ihm zu stehen kommt. Die Hände werden auf die Matte gelegt, und das Döschen wird ruhig betrachtet. Dann greift der Gast danach und stellt es auf die linke Hand. Er nimmt den Deckel ab, schaut ihn von innen und außen gut an und legt ihn rechts auf die Matte. Jetzt hebt er das Döschen ein wenig höher, legt die rechte Hand dagegen, um den Duft des Weihrauchs gut aufnehmen zu können. Einen Augenblick wendet sich der Gast ganz dem Duft zu. So stark muß die Einstellung auf das Riechen sein, daß der ganze Körper diese Richtung ausdrückt. Dann wird das Döschen sorgfältig von innen und unten betrachtet, wieder geschlossen und auf die Matte zurückgestellt. Der erste Gast ist mit der Besichtigung fertig und schiebt das Döschen dem zweiten zu. Dieser entschuldigt sich wieder durch eine Verbeugung beim dritten und besieht sich das Döschen in der gleichen Weise. Sobald der letzte Gast mit dem Betrachten fertig ist, gibt er das Döschen dem ersten zurück. Dazu muß der erste Gast dem letzten ein wenig entgegenrücken. Er nimmt es in Empfang, schiebt es zurecht, dreht es herum, so daß die vordere Seite dem Wirt zugewandt ist, und stellt es so hin, daß der Wirt es bequem fassen kann. Wenn der Wirt zurückkommt und den Deckel des Kessels öffnet, sagt der erste Gast etwas Anerkennendes über das Döschen, wobei eine Verbeugung erfolgt. Dann stellt er Fragen nach dem Ursprung der Dose, nach dem Künstler, der sie geschaffen, dem früheren Besitzer oder nach ähnlichen Beziehungen. Auch bei dieser Unterhaltung erfolgen entsprechende Verbeugungen.

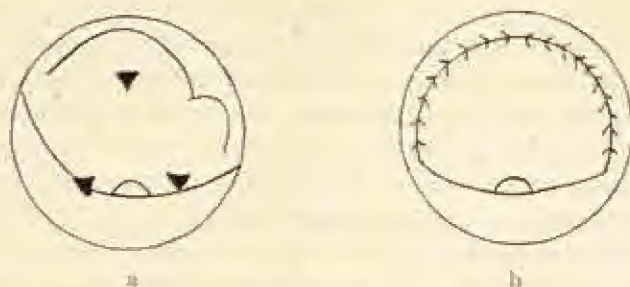
Kapitel XII

VERHALTENSVORSCHRIFTEN FÜR DEN SOMMER FUROTEMAE

Zur ersten Darstellung der Verhaltensvorschriften waren bestimmte Voraussetzungen gewählt, nämlich die Ausführung einer Zeremonie im Winter mit einfachsten Geräten, ohne Benutzung einer Tanamono, im rechtsseitigen Viereinhalbmatten-Zimmer. Heben wir eine Voraussetzung auf und stellen dafür eine andere auf, so ergeben sich verschiedene Abweichungen, die sich aber leicht fassen lassen, nachdem einmal das einfachste Schema herausgearbeitet ist. Es kann nicht jede einzelne mögliche Abweichung erschöpfend behandelt werden; die wichtigsten müssen aber herangezogen werden, da sich gerade in dieser Korrelation zwischen abweichenden Umständen und Geräten auf der einen Seite und dem Verhalten auf der anderen ein wesentlicher Zug des Teesytems zeigt.

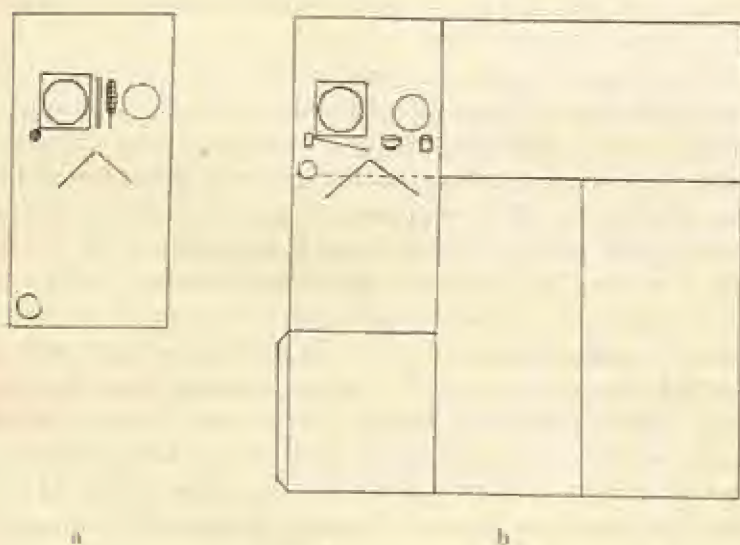
Zunächst sei die Voraussetzung, daß es Winter sei, aufgegeben. Alles übrige soll wie bisher bleiben. Im besonderen sei noch einmal hervorgehoben, daß es sich immer noch um *Usucha* handelt, den dünnen Tee, und damit um die niedrige Form der Zeremonie. Wie bei der Beschreibung der Geräte geschildert war, benutzt man im Sommer ein *Furo*. Das in den Boden gelassene Feuerbecken, *Ro*, wird durch einen Holzdeckel geschlossen. Diese eine Abweichung ruft eine ganze Reihe von neuen Vorschriften und Abänderungen in den alten hervor. Das *Furo* selbst wird mit viel Liebe zurechtgemacht. Die Asche muß etwas feucht sein. Sie wird sorgfältig immer wieder und wieder mit dem kleinen Spaten fest angedrückt, bis die Form entsteht, die für das Kohlenbecken, das man gewählt hat, vorgeschrieben ist. Bei einigen Feuerbecken macht man z. B. einen flachen Berg mit einer tiefen Mulde in der Mitte. Oben auf dem Berg werden Striche geritzt. Skizze 72 gibt die Vorschrift für

das Doburo und das Ryūkyūburo. Die längeren Kurven bedeuten den Kamm des Hügels, die kleinen Querstriche die Verzierung. Beim Doburo sind die drei Zacken des Dreifuß durch



Skizze 72.

Aschenmuster: a) Doburo, b) Ryūkyūburo nach Chasūki Kagetsu Shū



Skizze 73. a) Sumitemae, b) Furotemae

kleine schwarze Dreiecke dargestellt. Der kleine rechts liegende Hügel darf auch fortbleiben. Die Maekawarake bildet ein kleines Kreissegment. Man muß darauf achten, daß sie auf der Seite des Wirtes steckt und zwar so, daß sie ihm die konvexe Seite zuwendet.

Wie schon im zweiten Kapitel geschildert, darf das Feuerbecken nicht unmittelbar auf die Matte gesetzt werden. Es gehört eine Unterlage darunter. Auf diese Unterlage soll man das Feuerbecken so stellen, daß einer seiner Füße dem Wirt zugewandt ist. Beim Viereinhalbmatten-Zimmer soll der linke Rand der Unterlage ungefähr elf bis dreizehn Me vom linken Rand der Matte entfernt sein; unter Umständen darf man jedoch bis auf fünf Me herabgehen. Die Richtung links ist hier wieder vom Wirt aus bestimmt. Der Platz des Wirtes ist aus der Skizze 73 b zu erkennen. Die punktierte Linie gibt die Mitte der Wirtsmatte an; sie ist deshalb wichtig, weil die Unterlage des Feuerbeckens so gelegt werden muß, daß sie von ihr aus acht Sun entfernt ist. Den Kessel setzt man genau so auf das Furo, wie man ihn im Winter auf das Ro stellt. Sein Deckel muß wieder leicht geöffnet sein. Man achte bei der Zeichnung darauf, daß die Mattenverteilung sich der Sommervorschrift entsprechend geändert hat.

1. Teezeremonie. Da man im Sommer am liebsten eine flache Teeschale benutzt, kann man den Schläger nicht hineinstellen, sondern muß ihn so legen, daß der Stiel nach unten kommt und das gespaltene Ende gegen den Rand der Schale lehnt (Taf. 57a). Man trägt zuerst wieder das Mizusashi ins Zimmer und stellt es rechts vom Feuerbecken nieder. Die beiden Geräte, Teeschale und Teebüchse, kommen wieder vor das Wassergefäß. Später ergibt sich jedoch ein Unterschied gegen die Aufstellung im Winter. Er entsteht dadurch, daß der Wirt dem Furo und dem Mizusashi zugewandt ist, während er im Winter schräg vor dem Ro sitzt. Der Platz der beiden Geräte wird aber zeitweise durch die Knie des Wirtes festgelegt. Nach dem Reinigen wird die Teebüchse nicht in die Verbindungslinie zwischen Ro und Wassergefäß gestellt, sondern sie kommt wieder vor das Mizusashi und zwar etwas nach links. Dadurch ändert sich auch der Platz des Schlägers. Er muß vor das Wassergefäß rechts neben die Teebüchse gestellt werden. Man sagt, das Wassergefäß bildet den Beziehungspunkt (shin). Auch beim Aufräumen ergibt sich ein kleiner Unterschied. Wie im Winter werden die beiden Geräte vor dem Nachfüllen des Kessels in die Mitte der Matte gesetzt. Im Winter stellt man erst die Teebüchse vor das Wassergefäß und dann

die Schale daneben. Im Sommer aber rückt man die Teeschale ein wenig nach links und setzt die Teebüchse rechts daneben. Die Geräte stehen dann wie im Winter in der Mitte der Matte, doch nicht mehr vor dem Wassergefäß.

Der neue Platz des Wirtes macht sich ganz besonders bei der Handhabung des Schöpflöffels und bei dem Aufstellen des Futaoki bemerkbar. Anfangs geschieht alles wie im Winter. Der Schöpflöffel wird wie im Winter hochgehoben und wieder zurückgelegt, nachdem das Futaoki aus der Spülschale herausgenommen ist. Wie im Winter stellt die rechte Hand das Futaoki auf die linke; doch diesmal geschieht dies nur, damit die rechte Hand es noch einmal richtig greifen kann, um es dann auf die linke Seite vorn vor das Furo niederzusetzen. Das Hochheben und Niederfallenlassen des Schöpflöffels geschieht genau wie im Winter; doch die Richtung des Schöpflöffels ist eine ganz andere. Die Kelle muß dabei auf dem links stehenden Futaoki ruhen, und das Griffende des Stiels muß die Matte links vor den Knien des Wirtes berühren. Beim ersten Schöpfen des heißen Wassers faßt man den Schöpflöffel wie im Winter und schöpft Wasser, indem man den Löffel von unten hält. Beim Zurücklegen des Schöpflöffels lehnt man die nach oben gerichtete Kelle gegen den hinteren Rand der Kesselöffnung. Während das Stielende zwischen Daumen und Zeigefinger und zwar tief an ihren Wurzeln entlang gleitet, schiebt sich die rechte Hand in weitem Bogen von rechts nach links über den Stiel und bringt den Löffel auf dem vorderen Rand der Kesselöffnung ins Gleichgewicht. Beim Aufgießen des Tees wird wie im Winter nur die Hälfte des heißen Wassers benutzt. Der Rest wird wieder in den Kessel zurückgegeben. Wenn dann der Löffel wieder auf den Kessel zurückgelegt wird, so darf man im Sommer nicht versäumen, den Stiel einmal fest mit den Fingerspitzen zu erfassen. Man nennt dies Musubi. Genau genommen geht man dabei so vor. Zuerst liegt der Stiel zwischen Daumen und Hand einerseits und den Spitzen von Mittel- und Zeigefinger andererseits. Jetzt schiebt sich der Daumen von unten her von links nach rechts sich bewegend über den Stiel und drückt ihn von oben gegen die Spitzen von Mittel- und Zeigefinger. Beim Schöpfen von kaltem Wasser wird der Stiel wie im Winter zuerst von oben erfaßt, in die linke Hand

gegeben und dann wieder von unten ergriffen. Dabei muß man darauf achten, daß wie im Winter die Finger der rechten Hand beim ersten Ergreifen gestreckt sind. Beim Zurückgeben des Löffels wird zuerst wieder die Kelle aufgestützt; dann läßt man den Stiel bis zum Ende zwischen den Spitzen des Zeige- und Mittelfingers entlang fahren. Man nennt dies Hikihi-shaku; vereinzelt findet man die Meinung, daß Frauen dieses Hikihi-shaku unterlassen sollen. Bei der Bewegung strecken sich die Finger und verleihen dadurch dem Stiel einen sanften Schwung. Zum Schluß nähert sich der Daumen dem Zeigefinger. Diese Bewegung gilt stets für das Schöpfen des kalten Wassers. Bei heißem Wasser muß, mit der einen Ausnahme des Zurückgießens, die Hand immer in der beschriebenen Weise von oben her über den Stiel gelegt werden. Diese Bewegungen beim Schöpfen des Wassers sind für die Sommerzeremonie charakteristisch. Während die Sommerzeremonie sonst gegenüber der winterlichen etwas vernachlässigt scheint, ist sie in dieser Beziehung bedeutend reicher und schöner.

Es müssen noch einige kleine Unterschiede gegenüber der Winterzeremonie erwähnt werden. Beim ersten Ausspülen der Teeschale mit heißem Wasser unterläßt man im Sommer die schaukelnde Bewegung; denn das Herumfließen des heißen Wassers in der Teeschale dient im Winter zu ihrer Erwärmung und ist im Sommer überflüssig. Beim Ausspülen nach der Benutzung der Schale geht man jedoch wie im Winter vor.

Damit das Wasser nicht zu heiß ist, gießt man vor dem Bereiten des Tees einen Löffel kaltes Wasser in den Kessel. Mit Hilfe des Löffels mischt man dies frische Wasser unter das kochende und schöpft Teewasser, ohne die Kelle vorher herauszuziehen.

Beim Anbieten des Tees muß der Wirt zunächst schräg nach rechts rücken. Er sitzt dann in gleicher Weise wie im Winter.

Im Sommer vermeidet man es, den heißen Deckel des Kessels mit ungeschützten Fingern abzunehmen. Man behält deshalb das seidene Tuch nach dem Reinigen des Teelöffels in der Hand und benutzt es als Schutz gegen die Wärme des Deckels. Wie früher beschrieben, wird der Löffel mit dem umständlich zusammengefalteten Tuch in der Art gereinigt, daß man das Tuch in die linke Hand legt und den Löffel hindurch-

zieht. Nachdem der Löffel zurückgelegt ist, schiebt die linke Hand ihren Zeigefinger von hinten her vor das Tuch, so daß es jetzt zwischen den rückwärts liegenden Mittel-, Ring- und kleinem Finger und dem vorne liegenden Zeigefinger gehalten wird. Jetzt nimmt die rechte Hand den Schöpflöffel hoch und gibt ihn in die Linke, die ihn mit Daumen und Zeigefinger faßt. Die rechte Hand ist wieder frei; sie zieht das Tuch aus der linken Hand fort und öffnet mit seiner Hilfe den Deckel des Kessels. Dann wird das Tuch hinter die Spülschale gelegt. Erst, wenn der erste Gast beim Trinken die Schale in die Höhe nimmt als Zeichen des ehrerbietigen Empfangens, wendet sich der Wirt wieder dem Tuch zu und steckt es in den Gürtel.

2. Kohlenzeremonie. Da es in Japan sehr heiß wird, richtet man die sommerliche Kohlenzeremonie so ein, daß sie möglichst wenig stört. Sie macht im ganzen den Eindruck des stark Abgekürzten und Unwichtigen. Kohlenkorb und Aschenschale sollen nach den schon früher gegebenen Vorschriften flach und klein sein. Vor dem Füllen des Korbes bedeckt man seinen Boden mit einem weißen Papier. Die Kesselringe werden nicht über die Stäbchen gehängt, sondern vorn rechts in den Korb gelegt. Auch die Weihrauchdose erhält einen anderen Platz als im Winter; sie kommt vorn vor die Kohlen. Statt Dōzumi wählt man im Sommer gern die kurze Wadō. Sie soll mit der Schnittfläche nach oben gelegt werden.

Es versteht sich von selbst, daß man den Kohlenkorb beim Hereintragen so setzen muß, daß man das Furo bedienen kann. Man setzt ihn deshalb rechts vom Furo nieder. Später, nachdem man auch die Aschenschale hereingebracht und an ihren Platz gesetzt hat, wird der Kohlenkorb mit beiden Händen ein wenig weiter nach rechts geschoben. Sodann rutscht der Wirt selbst etwas weiter nach vorn (Skizze 73a). Entsprechende Bewegungen treten beim Forrräumen der Geräte ein. Wenn der Wirt die Aschenschale herausgetragen hat und wieder in das Zimmer kommt, so kniet er nieder, rückt dann ein wenig zurück und schiebt den Kohlenkorb in seine Anfangsstellung, also etwas weiter nach links. Erst dann faßt er ihn und trägt ihn hinaus.

Die Aschenschale wird in die Mattenecke gestellt, die links hinter dem Wirt liegt. Das ist die Ecke der Wirtsmatte, die

dem Wirtseingang am nächsten ist. Sie bleibt dort, bis die Kohlen aufgelegt sind. Dann greift man nach ihr und setzt sie vor das Furo. Ist die kunstvoll aufgeschichtete Asche im Furo beim Anmachen des Feuers verletzt, so muß man sie jetzt mit der Asche aus der Schale in Ordnung bringen. Man soll sich aber Mühe geben, die Aschenanhäufung nicht zu zerstören. Zeigt sich bei der prüfenden Betrachtung, daß nichts geschehen ist, so stellt man die Aschenschale sogleich wieder auf ihren Platz, ohne vorher Asche zu streuen. Will man die Aschenschale beraustragen, so muß man sich erst zu ihr umdrehen. Bei einigen Feuerbecken wird gar keine Aschenschale gebraucht.

Die Unterlage für den Kessel wird im Sommer rechts vom Wirt, also gerade vor den Korb gelegt. Dabei greift zuerst die rechte Hand danach, und dann legt sich auch die linke an. Der Kessel wird wieder darauf gestellt und mit der Unterlage nach rechts verschoben, also in der Längsrichtung der Wirtsmatte. So kann er bei den weiteren Arbeiten nicht mehr stören. Beim Abnehmen werden die Ringe rechts vom Kessel niedergelegt, wobei sie wieder die Richtung der Ösen einhalten und ihre Öffnung dem Wirt zuwenden. Nach dem Wiederaufsetzen des Kessels faßt diesmal zuerst die rechte Hand nach dem Untersatz. Wie im Winter muß der Kessel nach dem Aufstellen zurechtgerückt werden; dies unterbleibt jedoch bei all den Feuerbecken, deren Rand dem Kessel angepaßt ist, wie das z. B. beim Kirikakeburo der Fall ist. Dann muß man nur nachsehen, ob die Ösen für die Ringe richtig stehen.

Wie im Winter wird der Federbesen zuerst links vom Korb niedergelegt. Er findet also zwischen Korb und Furo Platz. Nach dem ersten Fegen legt man die Feder schräg zwischen Korb und Kessel, die Spitze weiter nach links, den Kiel weiter nach rechts. Nach dem letzten Fegen kehrt sie wieder auf den ursprünglichen Platz zwischen Korb und Furo zurück.

Die Stäbchen werden im Gegensatz zum Winter zuerst links neben die Feder gelegt. Nach dem Aufschichten des Feuersamens sowohl wie nach dem Auflegen der Kohlen kommen sie wieder in den Korb. Doch ist es im Sommer nicht Sitte, den Weihrauch mit Hilfe der Stäbchen ins Feuer zu legen. Für die saubere Sommersorte benutzt man die bloße Hand.

Die Weihrauchdose selber wird gleich am Anfang beim Herausnehmen aus dem Korb schräg zur vorderen linken Ecke der Feuerbeckenunterlage gestellt. Beim Öffnen wird der Deckel wieder vor das Ende der Feder niedergelegt. Bittet der erste Gast um Besichtigung, so dreht man das Döschen wieder herum. Doch diesmal stellt man es meist auf den Deckel des Ro. Es steht jedoch dem Wirt auch frei, es auf demselben Platz wie im Winter zur Besichtigung anzubieten.

Der wichtigste Unterschied zwischen Winter und Sommer liegt darin, daß man in der heißen Zeit versucht, das Feuer möglichst unsichtbar zu machen. Der Anblick der roten Glut darf den Gast nicht stören. Deshalb werden alle Kohlen entgegengesetzt aufgebaut. Schon der Feuerrest wird auf der Seite des Wirtes aufgehäuft, damit das Feuer von dort her beginnt. Die Dōzumi kommt auf die abgewandte Seite, und ihrer Lage entsprechend ordnen sich alle anderen Kohlen an. Da man im Sommer einen flachen Korb benutzt, braucht die Edazumi nicht fortgenommen zu werden. Die anderen Kohlen lassen sich auch so greifen. Das ist der Grund, warum man die Aschenschale während des Anordnens der Kohlen an ihrem Platz läßt. Beim Hinlegen der Edazumi muß man darauf achten, daß diesmal die Gabelung dem Gast zugewandt ist.

Mit Rücksicht auf die Wärme findet auch im allgemeinen keine Besichtigung der Kohlenzeremonie durch die Gäste statt. Doch kommt es vor, daß der erste Gast nach Beendigung der Feuerbereitung darum bittet, die Kohlen ansehen zu dürfen.

Das Fegen zerfällt beim Furo sowohl vor wie nach dem Anlegen des Feuers in zwei Abschnitte. Zuerst wird der obere Rand und dann die vordere Öffnung gereinigt. Für jedes Fegen setzt man dreimal an. Erst wird die rechte Seite des Randes, dann die linke umfahren; man schließt mit einer Bewegung ab, die von vorn außen nach innen führt und damit den Staub in das Feuerbecken hineinfegt. Das Fegen der vorderen Öffnung sieht ähnlich aus; doch beginnt man mit dem linken Bogen; es soll das Hiragana-Zeichen für „i“ dabei umfahren werden.

Kapitel XIII

VERHALTENSVORSCHRIFTEN FÜR TANAMONO

Bei Hakobidate müssen alle Geräte ins Teezimmer getragen und nach dem Gebrauch wieder hinausgebracht werden. Das ändert sich, sobald man eine Tanamono aufstellt. Denn jetzt kann der Wirt einige Geräte schon vor der Ankunft der Gäste als Schmuck auf die Tana stellen und braucht nach der Zeremonie nicht alles fortzuräumen. Während so einige Arbeiten fortfallen, bringen die neuen Bedingungen auch neue Pflichten mit sich. Zum Teil gelten diese hinzukommenden Bestimmungen für alle Tana, zum größeren Teil aber entweder nur für diejenigen, die man als kleine, oder diejenigen, die man als große Tana bezeichnet. Zudem hat jede Tana wieder ihre eigenen Gesetze.

Als allgemeine Regel gilt, daß das Mizusashi im voraus auf der Tana aufgestellt wird. Häufig kommt ihm auf der Tana derselbe Platz zu, den es sonst auf der Matte einnimmt. Entsprechend läßt man das Mizusashi beim Forträumen der Geräte im Zimmer zurück. Daraus ergibt sich die Pflicht, es so zurückzulassen, daß es für eine anschließende weitere Zeremonie bereit ist. Man muß es deshalb zuletzt wieder frisch füllen. Das geschieht mit Hilfe des im dritten Kapitel beschriebenen Wasserkessels Yakan. Nachdem der Wirt Spülschale, Teebüchse und Teeschale hinausgetragen hat, kommt er noch einmal ins Teezimmer und bringt das Yakan herein, das mit frischem Wasser gefüllt ist. Es kann auch sein, daß nicht alle diese Geräte erst hinausgetragen werden, und zwar tritt der Fall dann ein, wenn sie als Schmuck für die Tana verwandt werden. Der Wirt faßt das Yakan mit der linken Hand am Henkel und legt dabei die rechte Hand unter den Ausguß. Auf dem Deckel muß ein zusammengefaltetes Chakin liegen. Dann setzt sich der Wirt so vor die Tana, daß er vor dem Mizusashi kniet, und stellt das Yakan links neben sich

auf die Matte. Er öffnet den Deckel des Mizusashi mit zwei Bewegungen; die rechte Hand hebt ihn hoch, und die linke setzt ihn gegen das Gefäß. Es gibt aber auch Tanamono, bei denen man das Wassergefäß erst auf die Matte stellen muß, ehe man es füllen darf. In dem Fall muß man es hinterher wieder auf den ursprünglichen Platz zurückstellen. Der Wirt öffnet den Ausguß des Yakan mit der rechten Hand, legt das kleine weiße Tuch von unten gegen den Schnabel, um ein Tropfen zu vermeiden, und stützt dabei gleichzeitig das Gefäß, während die linke Hand den Henkel hochhält und das Wasser eingießt. Dann wird das Yakan auf seinen früheren Platz zurückgestellt, das Tuch auf den Deckel gelegt und der Ausguß geschlossen. Das Mizusashi wird mit zwei Bewegungen zugedeckt, mit einer der linken und einer der rechten Hand. Ist es vorher von der Tana heruntergenommen, so muß es jetzt wieder hinaufgehoben werden. Der Wirt faßt den Henkel wieder mit der linken Hand; die rechte legt er gegen den Ausguß, steht auf, dreht sich nach der Seite des ersten Gastes herum und zieht sich zurück. Draußen vor der Tür dreht er sich wieder nach den Gästen um, stellt das Yakan links vor sich nieder, verbeugt sich und schließt die Tür.

Im allgemeinen steht die Teebüchse für den dünnen Tee, die Natsume, bei Beginn der Zeremonie auf der Tana. Dann wird das Hereinbringen der Geräte besonders leicht. Gleich nach der Begrüßung der Gäste und dem Anbieten des Kuchens wird die Teeschale allein ins Zimmer getragen. Der Wirt hat beide Hände frei, sie zu halten. Beim Öffnen der Tür setzt der Wirt sie gerade vor sich hin. Dann überschreitet er die Schwelle, geht zur Tana und kniet vor ihr nieder. Die Schale wird zunächst vorläufig links niedergestellt. Dann faßt der Wirt die Teebüchse mit der rechten Hand, legt die linke an und stellt die Büchse vor die Tana. Die Teeschale wird mit drei Bewegungen links daneben gestellt. Die rechte Hand nimmt sie hoch, übergibt sie der linken und faßt sie dann wieder, um sie an ihren Platz zu stellen. Doch gibt es auch eine Lehrmeinung, die in diesem Fall nur zwei Bewegungen vorschreibt: linke Hand greift, und rechte setzt nieder.

Über das Aufräumen im Winter ist nichts Besonderes zu sagen. Im Sommer dagegen findet kein Nakajimai statt. Die

beiden Geräte, Teeschale und Teebüchse, kommen vor das Wassergefäß; dieses steht auf der rechten Hälfte der Matte und dadurch werden die beiden Geräte auf der rechten Mattenhälfte und nicht in der Mitte der Matte aufgestellt.

Für die Kohlenzeremonie des Sommers ergibt sich ein wichtiger Unterschied. Der Platz des Kohlenkorbes ist meist durch die Tana ausgefüllt. So bleibt nichts weiter übrig, als ihn vor dieselbe zu setzen. Dann steht er vor dem Mizusashi. Das Heranrücken des Wirtes und das seitliche Verschieben des Kohlenkorbes vor dem Anlegen des Feuers und die entsprechenden Bewegungen am Schluß werden dadurch nicht beeinflußt.

1. Kleine Tana, Kodana. Unter kleiner Tana versteht man eine Tana, die wenig Platz einnimmt. Eine typische kleine Tana ist das Marujoku, und mit dieser Tana beginnt man auch im Unterricht, sobald Hakobidate erlernt ist. Nachdem bereits die allgemeinen Regeln für Tanamono gegeben sind, braucht nur wenig über die kleinen Vertreter gesagt zu werden.

Die kleine Tana kommt auf den Platz der Wirtsmatte, den sonst das Wassergefäß innehat. Das Wassergefäß seinerseits steht meist in der Mitte des unteren Brettes der kleinen Tana. Es wird also, wie vorher erwähnt, gar nicht aus seiner Lage verdrängt. Beim ersten Aufstellen der beiden Geräte Teeschale und Teebüchse soll wie bei Hakobidate das Wassergefäß Beziehungspunkt bilden. Man kann deshalb auch sagen, daß die beiden Geräte gerade vor die kleine Tana kommen. Nach dem Reinigen findet die Teebüchse einen Platz, der dem früher beschriebenen entspricht. Im Winter denkt man sich eine Linie zwischen der rechten Ecke der Tana und der nächstgelegenen Ecke der Feuerstätte. Man teilt sie wieder in drei Teile. Der erste Teilpunkt von links bestimmt wieder den Platz der Teebüchse, der zweite den des Teeschlägers. Es ist die Aufstellung, die man Nagashi oki nennt. Im Sommer kommen die beiden Geräte nach dem Reinigen der Büchse wieder vor das Wassergefäß.

Wirklich Neues wird durch das Schmücken der Tana in die Zeremonie heringebracht. Als Schmuck kann man ein oder mehrere Geräte benutzen; die Zusammenstellung richtet sich nach der Eigenart der Tana.

Die wichtigsten Vertreter der kleinen Tana sind außer Marujoku Kuwakojoku, Kôgindana, Sanjûdana und Tabidansu.

2. Große Tana¹. Viel Allgemeines läßt sich wieder nicht sagen; denn jede einzelne Tana stellt ihre eigenen Ansprüche. Zudem kann man bei der gleichen Tana wieder dadurch verschiedene Bedingungen einführen, daß man den Anfangsschmuck verschieden gestaltet, also eine größere oder kleinere Anzahl von Geräten vor Erscheinen der Gäste aufstellt. Doch gibt es einen sehr wichtigen Unterschied, der darin besteht, daß die große Tana Daime date oder Daime temae verlangt. Dieser Unterschied ist so bedeutend, daß man die kleine Tana mit Hakobi zusammenfaßt und diesen beiden Arten der Handhabung Daime date gegenüberstellt. Ursprünglich ist Daime date die Gesamtheit der Regeln, die der Daime-matte entsprechen, worunter man nach dem neunten Kapitel eine verkürzte Matte zu verstehen hat. Bei Aufstellung einer großen Tana wird die gewöhnliche Wirts- oder Gerätematte so beschränkt, daß sie tatsächlich nur soviel Platz wie eine Daime datami freiläßt.

Eine der wichtigsten Regeln für Daime date ist eine ganz kleine Abweichung des Platzes, den der Wirt im Winter einnimmt. Der Rand der Feuerstätte, Robuchi, besitzt eine gewisse Breite, so daß man deutlich äußere und innere Ecke unterscheiden kann. Dreht sich der Wirt der Feuerstätte zu, um Tee zuzubereiten, so muß er genau darauf achten, daß er bei Hakobidate und kleiner Tana der inneren Ecke, bei großer Tana der äußeren zugewandt ist. Man sagt, man macht die innere oder die äußere Ecke zum Beziehungspunkt (shin to suru oder shin ni suru). Im Sommer richtet man sich nach dem Deckel der Feuerstätte. Da er einen Rand besitzt, kann man genau wie beim Ro selbst zwischen äußerer und innerer Ecke unterscheiden. Als weitere wichtige Regel ist zu beachten, daß beim ersten Aufstellen der beiden Geräte Teeschale und

¹ Ich kann mich nicht erinnern, je einen japanischen Ausdruck gehört oder gelesen zu haben, der dem Wort Kodana entspräche. Es heißt stets: Wenn Nagaïta, Takedaisu, Dôkô usw. gebraucht werden, dann...; ein zusammenfassender Begriff ist mir nie begegnet, obwohl es wahrscheinlich ist, daß es ihn gibt.

Teebüchse im Winter die Mitte der großen Tana als Beziehungspunkt gilt, nicht wie sonst das Mizusashi. Während der Teebereitung darf kein Nagashi oki stattfinden; Teebüchse und Teeschläger dürfen also nicht in der bekannten Verbindungslinie zwischen den Ecken der Tana und der Feuerstätte stehen. Als Beziehungspunkt gilt auch hier die Mitte der Tana. Trägt man die beiden Geräte Schale und Büchse zusammen heraus oder benutzt man sie gemeinschaftlich als Schmuck der Tana, so müssen sie vorher vor das Mizusashi gestellt werden. In dem Fall muß man also nach dem Reinigen des Teelöffels und Einstecken des seidenen Tuches die Teebüchse etwas nach rechts rücken und die Teeschale etwas weiter links dazu setzen. Stellt man dagegen die Teebüchse allein als Schmuck auf, so muß die Teeschale vor dem Herausragen mitten vor die Tana gestellt werden.

Der schon eben erwähnte Rand der Feuerstätte, Robuchi, spielt noch eine weitere Rolle. Bei Daime-date soll man sich den Rand, der dem Wirt zugewandt ist, in vier Teile zerlegen. Dann soll man den Schöpflöffel so zwischen Kessel und Rand niederlegen, daß er das äußerste rechte Viertel abschneidet. Bei Hakobi-date und bei kleiner Tana zerlegt man den Rand in drei Teile und legt den Löffel so, daß er rechts ein Drittel abschneidet. Bei Daimie liegt das Griffende des Schöpflöffels der rechten Ecke des Ro also näher.

Schließlich darf man nicht vergessen, bei Daime-date das Chakin stets so auf den Kesseldeckel zu legen, daß es der längeren Seite der Tana parallel läuft.

Auch für die Kohlenzeremonie gelten Daimeregeln. So darf bei einer großen Tana der Federbesen nie schräg liegen, sondern muß nach dem Fegen so niedergelegt werden, daß er der größeren Seite der Tana parallel läuft. Hat man den Kessel vom Feuer genommen und auf die Unterlage gestellt, so muß er stets aus dem Weg geräumt werden. Bei kleiner Tana und Hakobi schiebt man ihn über ein Drittel der Matte, bei großer Tana dagegen über zwei Drittel fort. Diese große Bewegung ist etwas schwierig auszuführen. Man muß deshalb den Kessel zunächst ein kleines Stück über die Matte wegziehen, wobei man sich selbst ein wenig dreht. Dann läßt man ihn los, wendet sich ganz herum und rückt ihn noch einmal zurecht. Man findet

auch die Vorschrift, daß diese Regel nur für Frauen gilt; danach soll sich ein Mann gleich quer setzen und den Kessel nachziehen. Entsprechende Bewegungen müssen beim Zurückstellen ausgeführt werden. Man setzt sich zunächst quer zum Feuer, so daß man gerade vor dem Kessel kniet. Dann steckt man die Ringe an und zieht den Kessel bis in die Nähe des Feuers. Jetzt dreht man sich herum und setzt ihn auf. Handelt es sich um die Winterzeremonie, so zieht man den Kessel bei großer Tana weiter nach links als bei kleiner. Im Sommer ist es gerade umgekehrt; da schiebt man den Kessel bei großer Tana weiter nach rechts; denn der Korb steht im Sommer vor der rechten Seite der Tana, und der Untersatz kommt gerade davor. Zu beachten ist noch, daß im Sommer die Weihrauchdose vorn vor der Tana und zudem ganz weit nach links niedergesetzt wird, und zwar wird erst der Deckel des Kessels geschlossen und dann die Weihrauchdose aufgestellt. Schließlich muß noch dafür gesorgt werden, daß die Aschenschale nach Anlegen des Feuers im Sommer vor die Tana kommt. Der Löffel für die Asche muß dabei wieder der großen Seite der Tana parallel laufen. Da sich meist bei der Besichtigung ergibt, daß ein Ausbessern der Asche im Feuerbecken nicht nötig ist, so stellt man sie gewöhnlich auch in diesem Fall gleich wieder auf ihren ursprünglichen Platz in der Mattenecke zurück.

Als wichtigste Tana mit Daime date sind Nagaita, Daisu, Fukurodana und Dōkō zu nennen.

Kapitel XIV

BESONDERE VORSCHRIFTEN FÜR EINZELNE TANAMONO

Wählt man eine bestimmte Tana für die Zeremonie, so legt man dadurch gewisse Vorschriften für den Ablauf fest. Doch bietet auch die einzelne Tana noch mehrere Möglichkeiten, je nachdem, für welchen Schmuck man sich entscheidet. Wenn auch nicht jede Änderung erwähnt und jedes Verbot dargestellt werden kann, so soll doch versucht werden, einen Einblick in die Fülle all dieser Beziehungen zu bieten.

1. Marujoku. Dieser Tisch ist, wie bereits erwähnt, eine typische kleine Tana. Er besitzt drei Füße und kann deshalb entweder so aufgestellt werden, daß ein Fuß oder daß zwei Füße dem Wirt zugewandt sind. Den ersten Weg wählt man im Winter, den zweiten im Sommer. Man vermeidet dadurch den unerfreulichen Anblick, im Sommer neben dem einen Fuß des Feuerbeckens den einen Fuß des Tisches vor sich zu haben. Sonst gilt über das Aufstellen nur die einfache Regel, daß der kleine Tisch den Platz des Wassergefäßes einnimmt. Das ist im Winter die Mitte der Matte, während im Sommer links vom Tisch Platz für das Feuerbecken bleiben muß. Dem Stil des Marujoku entsprechend wählt man das Feuerbecken aus Eisen. Zu beachten ist noch, daß man beim Marujoku das Wassergefäß beim Nachfüllen am Ende der Zeremonie an seinem Platz auf dem unteren Brett stehen läßt. Ebenso verfährt man bei jeder anderen kleinen Tana mit drei Beinen. Hat die kleine Tana jedoch vier Beine, so sagt die Regel, daß das Wassergefäß vor dem Nachfüllen mit beiden Händen vom Tisch heruntergenommen werden muß.

Als Anfangsschmuck muß Natsume und Mizusashi gewählt werden. Die Natsume steht in der Mitte des oberen Brettes, das Mizusashi in der Mitte des unteren Brettes. Will

man die Zeremonie wiederholen, so kann man als Endschmuck eine kleinere oder größere Anzahl von Geräten aufstellen und dadurch auch das Bild bei Beginn der neuen Zeremonie verändern. Eine gebräuchliche Art des Schmückens besteht darin, Schöpflöffel und Futaoki auf das obere Brett zu legen. Damit die Gäste sogleich erkennen, was der Wirt beabsichtigt, muß er den Schöpflöffel, wenn er ihn zum letztenmal gebraucht hat, tief in das heiße Wasser des Kessels tauchen. Er zieht ihn dann wieder heraus, dreht ihn um, gießt das Wasser langsam in den Kessel zurück und wartet einen Augenblick, bis das anhaftende Wasser verdampft ist. Dabei darf der Löffel nicht höher über dem Kessel gehalten werden als die Kelle tief ist. Man nennt das Yukaeshi. Danach wird der Löffel wie immer auf das Futaoki niedergelegt. Erst wenn das Wassergefäß geschlossen ist, greift der Wirt wieder zum Schöpflöffel. Mit der rechten Hand faßt er ihn ungefähr in der Mitte des Stiels, hebt ihn hoch und legt ihn in die linke Hand. Dann greift ihn die rechte Hand von neuem und zwar so weit unten wie möglich, dreht ihn um und legt ihn umgekehrt quer auf das obere Brett des Tisches. Das Stielende muß vorn rechts, die Kelle hinten links liegen. Jetzt faßt die rechte Hand nach dem Futaoki und legt es auf die Handfläche der Linken. Ist es Winter, so muß der Wirt sich erst dem Tisch zudrehen. Er stützt sich dabei mit der rechten Hand gegen die Matte. Dann wird das Futaoki mit der rechten Hand links neben den Stiel des Schöpflöffels gelegt (Taf. 57b).

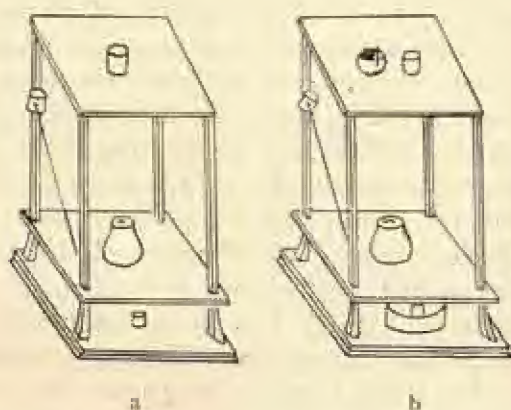
Eine dritte Art des Schmückens nennt man Sökazari. Das bedeutet Gesamtschmuck, und beim Marujoku benutzt man dazu alle Geräte mit Ausnahme der Spülschale. Beabsichtigt man solch einen Gesamtschmuck, so geht man bis zum Auswaschen des Teeschlägers genau wie immer vor. Gemeint ist das Auswaschen in kaltem Wasser gegen Ende der Zeremonie. Das kleine weiße Chakin wird jetzt nicht einfach in die Teeschale gelegt, sondern man trocknet die Schale damit wie am Anfang. Dann ringt man das Chakin über der Spülschale aus. Dabei muß es in bestimmter Art gefaltet und dann erst ausgerungen werden. Sodann wird es ganz auseinander genommen und wie stets gefaltet. Es wird in die Teeschale gelegt; dazu kommen Teeschläger und Teelöffel in der üblichen

Anordnung. Man gießt frisches Wasser in den Kessel, zieht den Schöpflöffel durch das heiße Wasser, deckt den Kessel zu, legt den Schöpflöffel auf das Futaoki und schließt das Wassergefäß wie immer. Der Schöpflöffel wird dann mitten auf die obere Tischplatte gelegt mit der Kelle nach unten. Während bei der vorher erwähnten Art des Schmuckes der Stiel schräg lag, muß er diesmal ganz gerade gerichtet sein (Taf. 58). Dann wird das Futaoki in gleicher Weise wie vorher gefaßt und mit der rechten Hand aufgestellt. Doch kommt es jetzt auf die untere Platte gerade vor das Wassergefäß. Gleichzeitig faßt der Wirt mit der linken Hand nach der Teeschale und mit der rechten nach der Büchse und stellt die beiden links und rechts neben den Stiel des Schöpflöffels. Er ergreift darauf die Spülschale mit der linken Hand und trägt sie hinaus. Beim Wiederkommen gießt er frisches Wasser in das Mizusashi. Dann faltet er das seidene Tuch neu und zwar wie immer und legt es oben auf den Deckel des Mizusashi. Er trägt das Yakan hinaus und schließt die Zeremonie mit einer Verbeugung vor der Tür.

Will man die Zeremonie wiederholen, so braucht man nur die Spülschale hereinzubringen. Man kniet vor dem Tisch nieder, nimmt gleichzeitig Teeschale und Büchse mit der linken und rechten Hand herab und setzt sie vor das Wassergefäß. Dann wird das Futaoki aufgestellt und der Schöpflöffel wie immer darauf gelegt. Ausnahmsweise darf man die Geräte auch einmal so aufstellen, ehe die Gäste kommen, also als Anfangsschmuck. Die Zeremonie wird dadurch wesentlich verkürzt.

2. Kuwakojoku. Auch dies ist eine typische kleine Tana, und ihre Benutzung entspricht im wesentlichen der eben geschilderten. Beim Aufstellen soll man darauf achten, daß zwischen dem Ro und der Tana sechzehn Me freibleiben. Die schräge Linie für Nagashi oki ergibt sich bei diesem Tisch wieder durch die Verbindung der Roecke mit dem rechten vorderen Fuß. Als Anfangsschmuck stellt man die Teebüchse auf das oberste Brett, das Wassergefäß auf das mittlere und das Futaoki auf das unterste. Man kann statt dessen auch das Futaoki in die Spülschale legen und dann die Spülschale als Schmuck aufs unterste Brett setzen. In beiden Fällen gehört

der Schöpflöffel auf die linke Seite des Tisches. Man stellt ihn quer gegen den hinteren Pfeiler der linken Tischseite. (Skizze 74a). Dabei muß die Kelle dem Wirt zugewandt sein. Als Endschmuck kommen sechs verschiedene Arten des Aufstellens in Betracht. Wird dabei der Schöpflöffel mit nur einem anderen Gerät auf das obere Brett gelegt, so muß er eine schräge Richtung erhalten, die genau festgelegt ist. Sein unteres Ende muß vorn rechts ein Drittel der Tischkante abschneiden, während die hintere Kante des Tisches durch den Stil halbiert wird. Die Kelle soll nach oben offen sein. Man kann aber auch den



Skizze 74. Kuwakojoku nach Chashiki Kagetsu Shū

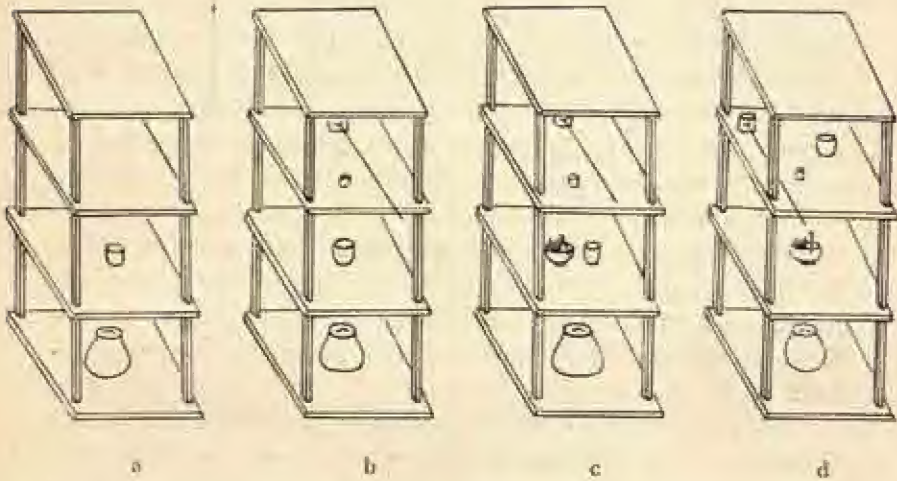
Schöpflöffel mit Futaoki und Fukusa als Schmuck der oberen Platte gebrauchen. Dann muß das Fukusa so gefaltet werden, daß es wie eine kleine Mütze aussieht. Nimmt man das Tuch aus dem Gürtel, so bildet es ein doppeltes Dreieck, und zwar ein rechtwinkliges. Die Hypothenuse schlägt man etwas um, so daß ein Streifen entsteht, der ihr parallel läuft. Die Enden dieses Streifens legt man ziemlich weit übereinander, wodurch er einen geschlossenen Bogen bildet. Dann wird die Ecke, an der sich der rechte Winkel befindet, von oben heruntergezogen und um den Streifen von unten geschlagen. Beim Sōkazari, dem Gesamtschmuck, wird diesmal auch die Spülschale verwandt. Man muß eine ganz flache Schale wählen, da eine andere auf dem unteren Brett nicht genügend Platz findet.

Das Futaoki wird wieder hineingelegt. Im Winter soll man sie von der Seite herausziehen, doch nicht im Sommer, da dann das Feuerbecken im Wege ist. Auf das oberste Brett kommen Teeschale und Büchse. Wie immer wird die Teeschale vor dem Aufstellen mit Chakin, Schläger und Löffel gefüllt. Schale und Büchse müssen wieder gleichzeitig mit der linken und der rechten Hand als Schmuck hingestellt werden. Das Wassergefäß bleibt auf seinem Platz, dem mittleren Brett, und der Schöpflöffel wird wieder auf die linke Seite gestellt (Skizze 74b).

3. Sanjūdāna. Die Sanjūdāna ist ebenfalls eine kleine Tana. Vor Beginn der Zeremonie stellt man das Wassergefäß auf die unterste Platte und die Teebüchse auf die nächst höhere (Skizze 75a). Als Endschmuck kann man den Schöpflöffel mit drei Bewegungen auf die zweit oberste Platte legen. Er muß quer liegen, und die Kelle muß nach oben geöffnet sein. Dann wird das Futaoki wieder mit der rechten Hand genommen, auf die linke gestellt und mit der rechten neben den Schöpflöffel gesetzt. Auf das nächste Brett nach unten kommt die Teebüchse. Man faßt zunächst die Teeschale mit der linken Hand, legt die rechte an und stellt sie mit der linken vor die auf der Matte stehende Spülschale. Das ist ein vorläufiges Aufstellen der Teeschale, um sie zunächst aus dem Weg zu räumen. Dann greift die rechte Hand nach der Teebüchse und setzt sie auf das zweit unterste Brett. Ist soweit alles zum Schmuck aufgestellt, so muß zunächst wie immer die Spülschale herausgetragen werden. Dann kommt der Wirt noch einmal ins Teezimmer, um die Teeschale zu holen. Immer, wenn die Teeschale allein herausgebracht wird, sind vier Bewegungen zu ihrem Hochheben erforderlich. Die linke Hand greift sie und gibt sie in die rechte über. Dann stellt die rechte Hand sie auf die Handfläche der linken. Zuletzt legt sich die rechte Hand an. Nach dem Heraustragen wird wie stets das Wassergefäß neu gefüllt.

Es kommt aber auch vor, daß man bei dieser Art des Schmückens den Schöpflöffel nicht quer, sondern gerade legt und zwar auf die Gastseite, also hier die rechte Seite des Brettes (75b). Beim Gesamtschmuck stehen zwei Wege offen. Man kann die Teebüchse dabei entweder aufs zweite Brett von unten (75c) stellen, und zwar zusammen mit der Teeschale, oder (75d) aufs zweit oberste zusammen mit Schöpflöffel und

Futaoki. In beiden Fällen muß der Schöpflöffel gerade liegen. Steht die Teebüchse auf dem zweit obersten Brett, so muß der Schöpflöffel zudem weit nach links rücken. In dem Fall kommt nicht nur die Teebüchse, sondern auch das Futaoki auf die rechte Seite des Stiels. Es ist auch erlaubt, das oberste Brett mit einer einzelnen Blume in einer Vase zu schmücken. Hier wie in ähnlichen Fällen soll man aber nicht irgend eine beliebige Vase wählen. Sie muß klein sein und am besten der Art, die



Skizze 75. Sanjūdana nach Chashiki Kagetsu Shū

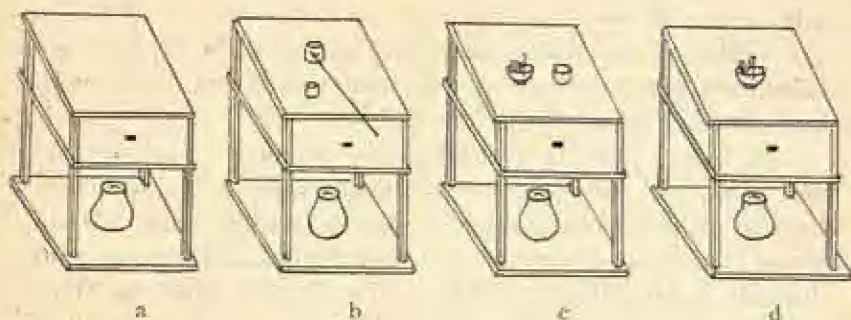
man Karamono nennt. Es gibt noch verschiedene andere Möglichkeiten, das oberste Brett zu schmücken. So kann man eine Weihrauchdose, einen Kohlenkorb, Feder und Weihrauchdose und so weiter benutzen. Sind vor der Kohlenzeremonie Feder und Weihrauchdose als Schmuck hingelegt, so ändert sich an der Zeremonie nichts. Man bringt den Korb wie immer herein, rückt etwas vor, schiebt ihn nach rechts, faßt die Feder und legt sie auf denselben Platz wie sonst.

4. Kōgindana. Hier haben wir wieder eine kleine Tana vor uns. Vor Erscheinen der Gäste stellt man das Wassergefäß wieder auf die untere Platte (Skizze 76a); die Teebüchse kommt im allgemeinen in die Schublade. Prinzipiell wird die Zeremonie durch das Vorhandensein einer Schublade nicht verändert.

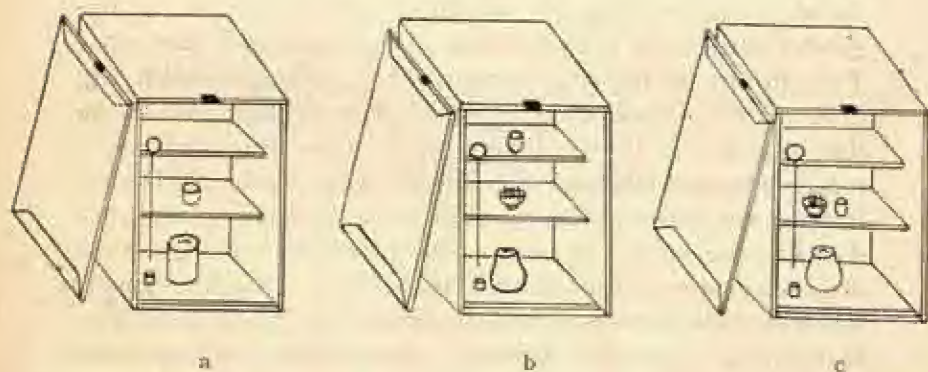
Nachdem man die Teeschale nach dem Hereintragen wie üblich zur Seite gestellt hat, öffnet man die Schublade mit der rechten Hand. Die Teebüchse wird herausgenommen und wie immer vor das Wassergefäß gesetzt. Dann schließt man die Schublade mit der Rechten. Beim Forträumen greift der Wirt erst nach der Büchse, stellt sie mit der rechten Hand auf die Fläche der linken, öffnet die Schublade mit der rechten Hand ein wenig, stellt die Büchse mit der rechten Hand in die Schublade und schließt diese zuletzt mit der rechten Hand wieder zu. So geht man vor, wenn man Schöpflöffel und Futaoki als Schmuck gebrauchen will. Der Schöpflöffel muß schräg hingelegt werden; die Kelle muß wieder nach oben geöffnet sein, und das Futaoki gehört links daneben (76 b). Will man dagegen Teeschale und Teebüchse als Schmuck aufstellen, so setzt man sie gleichzeitig auf das obere Brett (76 c). Schließlich kann man auch die Teebüchse in die Schublade schließen und die Teeschale allein auf das obere Brett stellen. Es ist selbstverständlich, daß sie Chakin, Schläger und Löffel enthalten muß (76 d). Im Sommer darf man auch wieder vor der Kohlenzeremonie Weihrauchdose und Feder als Schmuck benutzen.

5. Tabidansu. Die Tabidansu wird als kleine Tana behandelt. Bei Beginn der Zeremonie steht das Wassergefäß wieder ganz unten (Skizze 77 a). Der Schöpflöffel wird in den Einschnitt des oberen Brettes gefügt, so daß der Stiel senkrecht läuft und die Kelle dem Wirt den Boden zuwendet. Das Futaoki steht unter dem Stielende des Schöpflöffels, also links vorn vor dem Wassergefäß. Die Teebüchse kommt auf das untere Querbrett. Nachdem die Teeschale ins Zimmer gebracht und vorläufig zur Seite gestellt ist, wendet man sich der Tabidansu zu und öffnet den Verschuß in festgelegter Weise. Dann greift man die Tür links und oben und lehnt sie gegen die linke Seite des Kastens. Wie immer faßt man mit der Rechten nach der Teebüchse und stellt sie vor das Wassergefäß. Die Teeschale wird daneben gesetzt und die Spülschale hereingebracht. Dann ergreift die Rechte das Futaoki, hebt es auf die Linke und stellt es auf seinen gewöhnlichen Platz. Man wendet sich dem Schöpflöffel zu, faßt ihn mit der Linken, gibt ihn in die Rechte und läßt ihn auf das Futaoki in der üblichen

Art niedergleiten. Beim Aufräumen geht alles wie immer vor sich. Erst nachdem man das Wassergefäß nachgefüllt hat, zieht man die Tür der Tabidansu ein wenig nach vorn, faßt sie von oben und schließt den Kasten. Dann wird der Schlüssel oben hineinsteckt und das Yakan herausgetragen.



Skizze 76. Kōgindana nach Chashiki Kagetsu Shū



Skizze 77. Tabidansu nach Chashiki Kagetsu Shū

Ist das Wassergefäß sehr hoch, so muß man vor seinem Öffnen das Brett darüber fortnehmen und auf das nächst obere legen. Beim Aufräumen kommt das Brett dann wieder auf seinen Platz.

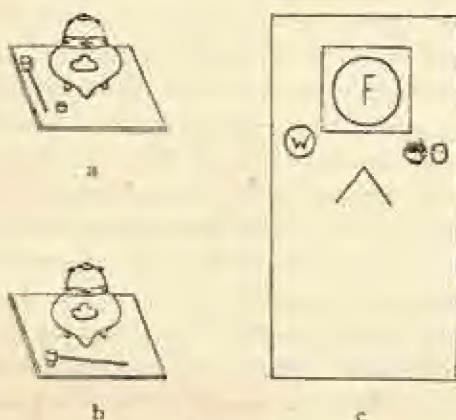
Beim Gesamtschmuck setzt man die Teeschale mit Schläger, Löffel und Chakin auf das untere Querbrett, die Teebüchse auf das obere (77 b). Es kommt aber auch vor, daß man die

beiden Geräte Teebüchse und Teeschale in der üblichen Art nebeneinander auf ein Brett setzt. Dann wählt man dazu das untere Querbrett (77 c). Auch bei dieser Tana darf man gelegentlich eine Blume auf die obere Platte stellen. Man soll etwa einen Zweig kleiner Chrysantemen (Kogiku) oder eine einzelne Kamelie benutzen. Doch scheint solch ein Blumenschmuck sehr selten zu sein.

Während der Kohlenzeremonie darf die Tana nicht geöffnet werden, es sei denn, daß man Feder und Weihrauchbüchse als Schmuck verwerten will.

6. Ōita. Das Ōita verlangt eine Zeremonie nach der Art von Hakobidate. Der Grund liegt darin, daß das Feuerbecken nicht daneben, sondern darauf gestellt wird. Dann bleibt aber kein Platz für das Wassergefäß, und dieses muß deshalb hereingetragen werden. Im Winter darf das Ōita überhaupt nicht benutzt werden. Man kann es entweder fünf Me vom linken Mattenrand entfernt hinlegen oder in die Mitte der Matte. Diese letztere Aufstellungsart nennt man Nakaoki. Bei der Beschreibung der Zeremonie soll Nakaoki vorausgesetzt werden, da diese Form wichtig ist und auch für andere Tanamono in Betracht kommt. Als Anfangsschmuck legt man den Schöpflöffel links neben das Feuerbecken, parallel zur linken Seite des Brettes (Skizze 78 a). Das Futaoki gehört rechts neben das Stielende des Schöpflöffels. Nach dem Hereinbringen des Wassergefäßes setzt sich der Wirt etwas schräg vor das Feuerbecken und zwar etwas nach der Wirtsseite zugewandt, also beim normalen Teezimmer nach links. Das Wassergefäß kommt vor die vordere linke Ecke des Brettes (78 c). Beim Vorbereiten der Geräte wird das Futaoki etwas nach vorn gerückt. Dann läßt man den Schöpflöffel so darauf nieder, daß sein Stiel der vorderen Kante des Brettes parallel läuft (78 b). Während des Aufräumens werden die beiden Geräte Teeschale und Teebüchse wie immer bei Tanamono im Sommer nicht in die Mitte der Matte, sondern weiter nach rechts gestellt (78 c). Schöpflöffel und Futaoki werden wieder als Endschmuck benutzt. Sie kommen auf die linke Seite des Brettes wie bei Beginn der Zeremonie. Statt des Ōita kann man auch ein gewöhnliches Shikiita für Nakaoki wählen. Das Ōita ist größer als ein Shikiita und hat wohl daher seinen Namen „großes Brett“ erhalten.

Da der Platz auf der Wirtsmatte neben dem Ōita etwas klein ist, stellt man den Kohlenkorb wie immer bei Tanamono vor das Brett. Man geht wie bei kleiner Tana vor; die einzige Ausnahme bildet das Verschieben des Kessels, das nach Daime-art geschieht. Als Schmuck kann man für die Kohlenzeremonie die Feuerstäbchen benutzen. Sie werden parallel zur linken Seite des Brettes hingelegt mit den Griffenden zum Wirt. Doch soll man nicht beliebige Feuerstäbchen für solch einen Zweck wählen. In Betracht kommt etwa ein Paar Stäbchen, das man



Skizze 78.

Nakaoki a) und b) nach Fujin Hōten, c) nach Chashiki Kagetsu Shū

von einem Höheren als Geschenk erhalten hat. Als Feuerbecken eignet sich besonders das Ryūkyūburo.

7. Yohōdana. Zu Beginn der Zeremonie stellt man wieder das Wassergefäß unten und die Teebüchse oben auf. Alles geht wie beim Marujoku vor sich; doch beim Endschnuck muß der Schöpföffel mit der Kelle nach oben hingelegt werden. Man kann den Schöpföffel schräg hinlegen und das Futaoki links daneben stellen. Das ist eine Art des Endschnuckes, die bis auf die andere Lage der Kelle genau dem einen Endschnuck des Marujoku entspricht. Bei einer zweiten Form legt man den Schöpföffel ganz gerade auf die linke Seite der Tischplatte, also der linken Tischkante parallel laufend. In dem Fall kommt das Futaoki auf die untere Platte vorn vor das Wassergefäß, während Teeschale und Teebüchse rechts neben dem Schöpf-

löffel aufgestellt werden. Bei der Kohlenzeremonie verschiebt man den Kessel in der Daimcart. Als Schmuck wird Feder und Weihrauchbüchse verwandt; doch darf so nur im Sommer geschmückt werden.

8. Nagaita. Dies ist eine typische große Tana. Beim Hinlegen läßt man zwischen Ro und Brett sechzehn Me frei. Der Anfangsschmuck ist im Winter und Sommer verschieden, da im Sommer neben den anderen Geräten auch das Feuerbecken auf dem Nagaita Platz finden muß. Als vollkommen neuer Zug ist das Aufstellen des Shakutate zu erwähnen. Wie im dritten Kapitel beschrieben wurde, dient es zur Aufnahme der Feuerstäbchen und des Schöpflöffels. Es bildet einen festen Bestandteil des Anfangs- und Endschmuckes. Vor Erscheinen der Gäste müssen Schöpflöffel und Feuerstäbchen im Shakutate auf das Brett gestellt werden. Vorn, dem Wirt zugewandt, steht der Schöpflöffel, die Feuerstäbchen stecken dahinter. Während der Zeremonie müssen die Feuerstäbchen aber beiseite gelegt werden. Das geschieht, nachdem die Teeschale und auch die Spülschale ins Teezimmer gebracht und an ihrem Platz aufgestellt sind. Vor dem Shakutate steht immer das Futaoki entweder allein oder in der Spülschale. Beim Herausziehen der Stäbchen muß die Hand sie nach links zwischen Shakutate und Futaoki hindurchführen und mit vier Griffen links neben die Tana niederlegen. Das geht so vor sich: zuerst greift die rechte Hand die beiden Stäbchen von oben hinten, zieht sie langsam heraus, führt sie hinter dem Futaoki durch und legt sie auf die linke Hand. Dann faßt sie die Stäbchen weiter unten, während die linke Hand sich hinaufschiebt und die Stäbchen von oben her am Griffende ergreift. So legt die linke Hand sie auf die linke Seite der Tana, wobei man darauf achten muß, daß die Griffenden ein wenig hervorschauen. In entsprechender Weise werden sie am Schluß der Zeremonie vor dem Herausragen der Spülschale wieder auf ihren ursprünglichen Platz zurückgebracht. Erst faßt die linke Hand dabei die Stäbchen am Griffende; sie dreht sie herum und legt sie auf die Handfläche der Rechten. Dann faßt sie sie weiter unten, so daß die Rechte sie von oben greifen und zurückstellen kann.

Wie die Feuerstäbchen, so erfordert auch der Schöpflöffel eine besondere Beachtung. Man wendet sich ihm erst zu, nach-

dem die anderen Geräte für die Zeremonie vorbereitet sind, und läßt ihn deshalb ruhig im Shakutate bis der Teeschläger neben die Teebüchse gestellt ist und man die Teeschale ein wenig zu sich herangezogen hat, also bis zu der Zeit, wo man ihn gebraucht. Er wird mit der rechten Hand aus dem Ständer gezogen, rechts am Futaoki vorbei geführt und dann in die linke Hand gegeben. Da er immer als Endschmuck aufgestellt wird, muß bei Nagaita stets Yukaeshi vorgenommen werden, also der Schöpflöffel nach dem letzten Gebrauch durch das heiße Wasser gezogen werden. Danach gibt die rechte Hand den Löffel in die linke, schließt den Deckel des Kessels und nimmt den Löffel wieder zurück. Die linke Hand stützt sich gegen die Matte, und die rechte Hand führt den Schöpflöffel vorsichtig zwischen Wassergefäß und Futaoki hindurch zum Shakutate zurück.

Für das Aufstellen des Anfangsschmuckes im Winter (Taf. 59) denkt man sich das Brett der Länge nach in drei gleiche Teile zerlegt. Auf die Trennungslinie zwischen mittlerem und rechtem Drittel gehört das Wassergefäß. Das Shakutate kommt auf die entsprechende linke Trennungslinie. Vor dem Shakutate steht Futaoki oder Spülschale. Im letzteren Fall muß wie gesagt das Futaoki in der Spülschale Platz finden. Unter allen verschiedenen Formen des Futaoki soll man nur ein Hoya wählen oder ein Ikkanjin. Beim Aufstellen der Geräte faßt man nach der Spülschale und setzt sie auf ihren üblichen Platz. Dann greift die Rechte nach dem Futaoki und legt es auf die Linke; sonst geht alles wie immer vor sich.

Im Sommer stehen Shakutate und Futaoki in der Mitte des Brettes. Auf die linke Seite gehört das Feuerbecken; es muß aus Bronze sein. Man legt Papier (Hanshi) darunter, das in bestimmter Weise gefaltet ist. Ungefähr sechs Bögen werden benutzt und so aufeinander gelegt, daß durch das Falten keine schiefe Fläche geschaffen wird. Auf der rechten Seite steht das Wassergefäß. Statt des Futaoki kann man wieder die Spülschale aufstellen und das Futaoki hineinlegen (Skizze 79 a). Es ist zu beachten, daß das Futaoki während der Zeremonie im Sommer auf dem Nagaita stehen muß.

Neben der gewöhnlichen Sommerart gibt es noch zwei be-

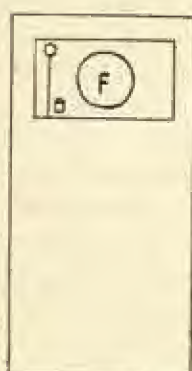
sondere Zeremonien, die man als Hitotsuoki und Futatsuoki bezeichnet. Die Namen sagen, daß im ersten Fall ein Gerät, im zweiten zwei aufgestellt werden. Sie dürfen jedoch nicht zu genau genommen werden. Es soll durch sie nur die Tatsache ausgedrückt werden, daß bei der zweiten Form das Wassergefäß neben dem Feuerbecken steht, während bei der ersten das Wassergefäß nicht auf das Brett gehört. Beim Hitotsuoki wird der Schöpflöffel parallel zur Querseite des Brettes links niedergelegt (79 b). Das Futaoki kommt rechts neben das Stielende. Diese Art des Schmuckes entspricht durchaus der beim Ōita beschriebenen, und die Zeremonie folgt ganz den Regeln des Nakaoki (79 c). Im Gegensatz zur sonst üblichen Regel wird hier wie beim Futatsuoki kein Shakurate gebraucht. Beim Futatsuoki steht das Feuerbecken links, das Wassergefäß rechts. Es gelten dabei die Regeln der einfachen Sommerzeremonie (79 d).

Aus dem, was vorher über die Feuerstäbchen gesagt wurde, geht hervor, daß sie bei Nagaita nicht in den Kohlenkorb gehören. Dennoch beginnt die Kohlenzeremonie wie üblich. Erst nachdem man die Feder links vom Korb niedergelegt hat, wendet man sich dem Brett zu, zieht die Stäbchen aus dem Ständer heraus und gibt sie in die linke Hand. Dann dreht man sich nach dem Ro um und legt die Stäbchen mit der rechten Hand neben die Feder. Beim Aufräumen kommen sie wieder in den Ständer; doch müssen sie zuvor mit dem Federbesen gereinigt werden. Der Wirt greift sie zuerst mit der rechten Hand, gibt sie in die linke herüber und fegt sie zweimal oben und zweimal unten ab. Die Feder kommt wieder in den Korb. Während der Wirt die Stäbchen noch in der Hand hält, dreht er sich nach dem Brett um. Dabei muß er acht geben, daß ihre Spitzen nach oben links gerichtet sind. Sie werden dann vorschriftsmäßig in den Ständer gesteckt. Im Sommer ist die Handhabung entsprechend; doch darf man die Stäbchen nach dem Herausnehmen aus dem Ständer auch links neben die Tana legen.

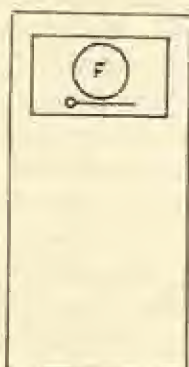
9. Takedaisu. Die Daisu gehören ebenfalls zu den typischen großen Formen von Tanamono. Als Vertreter sei hier nur der Takedaisu behandelt. Er wird acht Sun vom Ro entfernt aufgestellt. Man benutzt ihn im Winter und im Sommer; doch eignet er sich am besten für die Neujahrszeit, denn seine



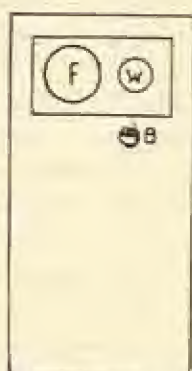
a



b

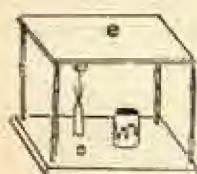


c

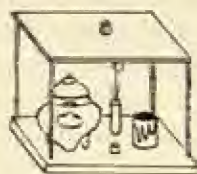


d

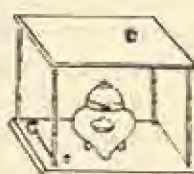
Skizze 79. Nagaita. a) im Sommer nach Fujin Hōten, b und c) Hitotsuoki nach Chashiki Kagetsu Shū, d) Futatsuoki nach Chashiki Kagetsu Shū



a



b



c



d

Skizze 80.

Takedaisu. a, b, c) nach Fujin Hōten, d) nach Chashiki Kagetsu Shū

Pfosten sind aus Bambus, und Bambus paßt zum japanischen Neujahrsfest. Der Anfangsschmuck für Winter und Sommer muß wieder getrennt betrachtet werden. Im Winter schmückt man das obere Brett mit der Teebüchse; sie kommt in die Mitte des Tisches. Auf der unteren Platte steht rechts das Wassergefäß, links Shakutate und Futaoki. Stäbchen und Schöpf-

Löffel werden wie beim Nagaita in das Shakutate gestellt. Das Futaoki steht wieder vorn vor dem Shakutate. Auch hier darf nur Ikkanjin oder Hoya gewählt werden (Skizze 80a). Beim Abschluß der Zeremonie kann man die Teebüchse wieder auf die obere Platte stellen. Will man außer der Teebüchse auch die Teeschale zurücklassen, so muß man die beiden Geräte wie immer gleichzeitig auf die Tana stellen. Nach allem bisher Gesagten versteht es sich, daß dafür die Teeschale in der üblichen Weise vorbereitet und mit Chakin, Schläger und Löffel gefüllt wird. Diese Aufstellungsart kann auch als Anfangsschmuck dienen. Zudem kann man wieder statt des Futaoki die Spülschale vorn vor das Shakutate stellen und dann das Futaoki in die Spülschale hineinlegen. In dem Fall muß man bei Beginn der Zeremonie die Feuerstäbchen herausziehen und beiseite legen. Der nächste Schritt ist das gleichzeitige Herunternehmen der beiden auf der Platte stehenden Geräte. Die Spülschale wird sodann mit der rechten Hand heruntergestellt; das Futaoki wird mit der linken herausgenommen.

Im Sommer stellt man meist das Feuerbecken auf die linke, das Wassergefäß auf die rechte Seite und dazwischen Shakutate und Futaoki. Die Anordnung entspricht ganz der, die beim Nagaita geschildert wurde. Als neu kommt wieder die Teebüchse hinzu, die in der Mitte des oberen Brettes stehen muß (Skizze 80b). Wie beim Nagaita soll auch hier Papier als Schutz für die Tana unter das Feuerbecken gelegt werden. Als Endschmuck stellt man wieder Büchse oder Büchse mit Schale auf das obere Brett.

Takedaisu ist eine sehr wichtige Tanamono; da mag es angebracht sein, einmal kurz eine Zeremonie im Zusammenhang zu schildern. Es soll die Sommerzeit gewählt werden, um dadurch gleichzeitig ein etwas anschaulicheres Bild der Sommerzeremonie zu geben, als das bisher möglich war.

Der Kuchen sei bereits angeboten, und die Begrüßung habe dabei stattgefunden. Der Wirt trägt die Teeschale mit Chakin, Teeschläger und Teelöffel langsam ins Zimmer und setzt sie vorläufig links von sich mit drei Bewegungen vor der Tana nieder. Er greift die Teebüchse mit der rechten Hand, legt die linke an und setzt sie so vor das Wassergefäß, daß links

davon Platz für die Teeschale bleibt. Diese wird dann mit zwei Bewegungen daneben aufgestellt. Wieder geht der Wirt hinaus und bringt die Spülschale herein. Sie wird niedergesetzt; der Körper streckt sich; die Feuerstäbchen kommen links neben die Tana. Nachdem das Kleid in Ordnung gebracht, wird die Spülschale ein wenig fortgeschoben, die Teeschale vor die Knie gesetzt, das Tuch gefaltet und die Teebüchse gereinigt. So wird die Teebüchse vor das Wassergefäß gesetzt, daß rechts daneben Raum für den Teeschläger bleibt. Der Teelöffel wird gesäubert; dann kommt der Teeschläger auf diesen ihm bestimmten Platz. Die Teeschale wird etwas herangezogen, und das seidene Tuch wird in den Gürtel gesteckt. Das ist gegen die allgemeine Sommerregel, die eine Benutzung des Tuches beim Öffnen des Kessels vorschreibt. Hier aber haben wir es mit einem Futaoki zu tun, dessen Handhabung zwei Hände erfordert (s. Kap. XV); denn das Hoya muß geöffnet werden, ehe es benutzt werden kann. Dabei rückt man es gleich ein wenig nach vorn. Man handhabt den Schöpflöffel, öffnet den Kessel und legt das Chakin auf den Kesseldeckel. Es wird heißes Wasser geschöpft und der Schöpflöffel dabei von unten gefaßt und in der früher geschilderten Art zurückgelegt. Der Schläger wird im heißen Wasser gereinigt, und das Wasser wird ausgegossen, ohne vorher in der Schale hin- und herbewegt zu sein; denn es ist Sommer. Nach dem Abtrocknen wird Tee in die Schale getan und in der üblichen Art geknetet. Das Wassergefäß wird geöffnet und ein Löffel kalten Wassers zum kochen- den des Kessels gesetzt. Dabei nimmt man den Schöpflöffel nicht erst aus dem Wasser heraus. Man mischt das kalte Wasser unter das heiße und schöpft sogleich eine Kelle für den Tee. Beim Zurückgießen des halben Löffel Wassers tritt Musubi ein, das Erfassen des Stielendes mit den Fingern. Während des Anbietens des Tees nimmt der Wirt eine schräge Stellung ein. Beim Wiederempfangen faßt er die Schale rechts, setzt sie auf die linke Hand, faßt mit der Rechten die Schale ein wenig weiter vorn und dreht sie auf die Weise ein wenig herum. Dies alles geschieht wie immer. Beim Ausspülen wird die Schale geschüttelt. Die Verbeugung beim Fortgießen des Wassers wird nach dem Hinsetzen der Schale vollendet. Wie immer wird kaltes Wasser geschöpft, die Schale gewischt, das Tuch quer ge-

legt, für den Teelöffel gesorgt, die Spülschale zurückgezogen, die Teebüchse nach rechts gerückt. Mit drei Bewegungen wird die Schale daneben gestellt, Wasser geschöpft, der Schöpflöffel zurückgeführt, der Wasserkessel zugedeckt, das Hoya geschlossen, der Deckel des Wassergefäßes geschlossen. Die Teebüchse wird wieder auf die Tana gestellt, die Schale vorläufig links hingesezt. Will man auch die Teebüchse mit der Teeschale heraustragen, so muß man von der Stellung vor dem Wassergefäß ausgehen. Die Feuerstäbchen werden zurückgestellt, man dreht sich zur Spülschale und trägt sie heraus. Dann wird die Teeschale hinausgebracht, das Wassergefäß neu gefüllt und die Endverbeugung gemacht.

Als zweite Form kommt im Sommer Hitotsuoki vor. Es wird in gleicher Weise wie beim Nagaita ausgeführt. Die Teebüchse wird dabei auf das obere Brett gestellt und zwar ein wenig nach rechts. Die Zeremonie entspricht der beim Ōita beschriebenen (Skizze 80c u. d.).

Will man im Sommer Feder und Weihrauchbüchse als Schmuck verwerten, so legt man sie auf das obere Brett. Man darf im Sommer auch wieder eine einzelne Blume auf das obere Brett stellen.

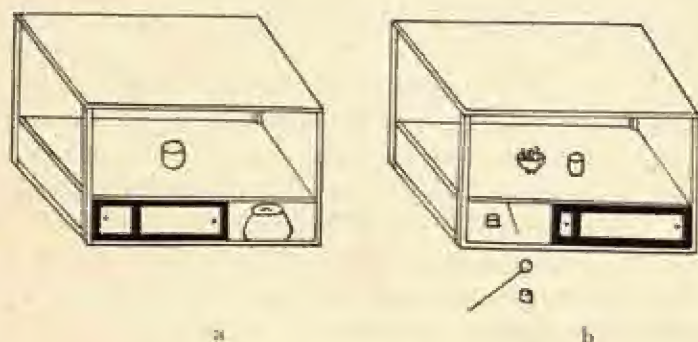
Es besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen den einzelnen Daisu. Doch ist es nicht Sitte, den Shin-no-daisu für die Hitotsuoki-Zeremonie zu wählen. Denn diese Art der Zeremonie bringt eine vertrauliche Stimmung mit sich, und einer solchen Vertraulichkeit widerspricht der hohe Rang des Shin-no-daisu.

Für alle Daisu gilt, daß sie nur in großen Zimmern, d. h. in Zimmern mit mehr als viereinhalb Matten gebraucht werden können. Es ist damit also schon die am Anfang gemachte Voraussetzung des Viereinhalbmatten-Zimmers überschritten und ein größeres regelmäßiges Zimmer angenommen.

10. Shōōdana. Diese Tana wird nur im Winter gebraucht. Der Grund ist leicht einzusehen. Sie ist einerseits zu groß, um ein Feuerbecken neben sich zu dulden; andererseits bietet sie keine Gelegenheit, das Feuerbecken irgend wo aufzustellen. Sie ist eine große Tana und verlangt Daimedate. Vor Beginn der Zeremonie legt man Schöpflöffel und Futaki in das linke und stellt das Wassergefäß in das rechte Fach.

Doch eignet sich nur ein sehr flaches Wassergefäß, da das Fach sehr niedrig ist. Die Teebüchse kommt auf das untere Brett (Skizze 81 a).

Die Zeremonie beginnt wie immer. Nachdem die Teeschale vorläufig niedergestellt ist, öffnet man das linke Fach mit zwei Bewegungen. Man nimmt Schöpflöffel und Futaoki heraus und stellt sie vorläufig hin. Die linke Tür wird wieder geschlossen. Dann wird die rechte Tür nur wenig geöffnet und das Wasser-



Skizze 81. Shōōdān nach Chashiki Kagetsu Shū

gefäß etwas hervorgezogen. Mit der rechten Hand faßt man nach der Büchse und stellt sie wie immer auf. Auch alles übrige geschieht wie üblich. Erst beim Forträumen ergeben sich Veränderungen, die denen bei Beginn der Zeremonie entsprechen. Nachdem der Deckel des Wassergefäßes geschlossen ist, stellt man Schöpflöffel, Futaoki und Spülschale zusammen, setzt auch die Teeschale beiseite, faßt die Teebüchse mit der rechten Hand und stellt sie wie am Anfang auf die Tana. Das Wassergefäß wird mit beiden Händen in das Fach zurückgeschoben und dieses geschlossen. Dann wird das linke Fach geöffnet. Die Skizze 81 b gibt zwei Positionen für Schöpflöffel und Futaoki an. Der Schöpflöffel wird mit der linken Hand hochgehoben, das Futaoki mit der rechten Hand in die Tana gelegt; erst dann faßt die rechte Hand nach dem Schöpflöffel und legt auch ihn zurück. Nachdem auch die linke Tür zugeschoben, wird die Spülschale herausgetragen. Man kann aber auch beim Aufräumen Futaoki und Schöpflöffel allein beiseite setzen und

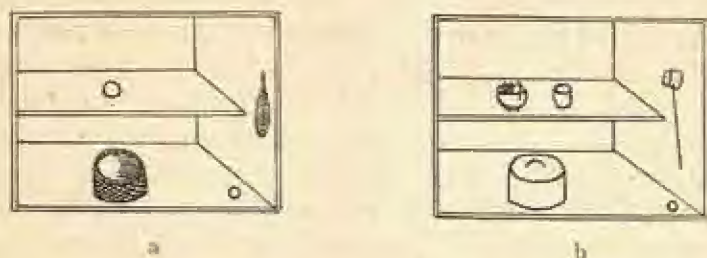
die Spülschale heraustragen, ehe das Wassergefäß in die Tana geschlossen wird. Dann bringt man beim Wiederhereinkommen frisches Wasser mit, füllt das Wassergefäß und stellt es zurück. Geht man in der ersten Art vor, so muß das Wassergefäß nachträglich frisch gefüllt werden; das geschieht ebenfalls nach dem Heraustragen der Spülschale. Doch in diesem Fall muß die rechte Tür noch einmal geöffnet, das Wassergefäß vorgezogen und gefüllt werden. Dann wird es wieder hineingeschoben und die Tür geschlossen. Statt die Büchse allein aufzustellen, kann man auch Büchse und Teeschale gemeinsam als Endschmuck benutzen (8r b).

Will man das obere Brett am Anfang schmücken, so hat man dafür eine größere Anzahl von Möglichkeiten. Man kann eine einzelne Blume oder Schreibpapier und Tuschstein oder auch ein Räuchergefäß (Kōro) oder auch den Kohlenkorb aufstellen. Alle diese Gegenstände müssen in der Mitte der Platte stehen. Es versteht sich von selbst, daß man als Schmuck nicht beliebige Geräte wählt, sondern solche, die in irgend einer Beziehung wertvoll sind.

11. Shinodana. Das ist wieder eine große Tana, die Daïmedate verlangt. Aus demselben Grund wie die vorige darf sie nur im Winter benutzt werden. Unten rechts wird das Wassergefäß aufgestellt, während die Teebüchse oben auf die linke Schublade kommt. Als Endschmuck kann man links auf die Schublade Teebüchse und Teeschale aufstellen und rechts daneben auf das mittlere Brett Schöpflöffel und Futaoki. Der Löffel muß nach oben gewandt sein. Man kann aber auch die beiden Geräte Teeschale und Teebüchse von einander getrennt als Schmuck verwerten. Für die Kohlenzeremonie kommen Feder und Weihrauchbüchse in Betracht. Sie gehören auf die linke Seite des oberen Brettes. Die Büchse ist dabei auf der linken Seite der Feder.

12. Dōkō. Das Dōkō ist hauptsächlich für alte Leute gedacht oder solche, die sich schlecht bewegen können. Doch darf es auch von gesunden jungen Menschen benutzt werden. Dieses Wandbrett verlangt Daïmedate. Obwohl der Schöpflöffel im Zimmer gelassen wird, zieht man ihn nicht durch das heiße Wasser. Er wird beim Aufräumen mit der rechten Hand an einen Nagel gehängt. Bei der Kohlenzeremonie steht auf dem

mittleren Brett eine Teebüchse für den starken Tee; am Nagel rechts hängt der Federbesen, und unten mitten auf dem Brett steht der Kohlenkorb. Rechts davon findet die Weihrauchdose Platz. So schmückt man das Dōkō bei Beginn der Teegesellschaften¹ (Skizze 82a). Der Endschmuck für den dünnen Tee ist



Skizze 82. Dōkō nach Chashiki Kagetsu Shū

in Skizze 82 b veranschaulicht. Das Wassergefäß steht unten; rechts davon liegt das Futaoki. Der Schöpflöffel hängt an seinem Nagel, und auf dem oberen Brett stehen die beiden Geräte in der üblichen Anordnung.

Diese Beispiele, die die wichtigsten Tanamono betreffen, werden genügend gezeigt haben, wie die Individualität der einzelnen Tana den Ablauf der Zeremonie bestimmt. Es mußte manches ungesagt bleiben, weil die Zeremonie des starken Tees noch unbekannt ist. Wie vorher erwähnt, gehört zu diesem eine Teebüchse mit Beutel. Der Beutel wird während der Zeremonie abgestreift und beiseite gelegt. Jede Tana schreibt vor, wo der Beutel zu liegen hat.

¹ S. Kap. XVIII.

Kapitel XV

BESONDERE VORSCHRIFTEN FÜR EINZELNE GERÄTE

Man kann nicht sagen, daß gewisse Geräte der Norm entsprechen und andere davon abweichen. Es ist vielmehr so, daß man beim Unterricht mit bestimmten Geräten anfängt und deren Handhabung dann als Grundlage betrachtet. Benutzt man später andere Geräte, so charakterisiert man ihre Behandlung durch Abweichungen oder Ergänzungen gegenüber den erst gelernten. Wie dies geschieht, mögen einige Beispiele zeigen. Dabei werden die Geräte in derselben Reihenfolge wie im ersten Teil auf einander folgen. Das Überschlagen eines Gerätes soll nur bedeuten, daß mir keine Form bekannt ist, die eine besondere Darstellung verlangt, nicht etwa, daß solche Formen nicht vorkommen.

1. Teeschale. Bisher wurden nur Winter- und Sommer-
schale erwähnt. Diese Unterschiede bedingen eine verschiedene Position des Teeschlägers; sonst ist ihre Handhabung übereinstimmend. Wählt man dagegen für kalte Tage die extrem tiefe Form, die man als Tsutsujawan bezeichnet, so ändert sich die Handhabung beim Abtrocknen. Die Schale ist so tief, daß man in der üblichen Art nicht bis zum Boden reichen kann. Man faßt deshalb das Chakin mit Zeige- und Mittelfinger und trocknet die Schale, indem man mit diesen beiden Fingern von oben her hineingreift.

Die häufig vorkommende pfirsichförmige Schale wird so gehalten, daß die Ausbuchtung links ist. Man muß wohl darauf achten, daß diese Unregelmäßigkeit beim Fortgießen des Wassers in die Spülschale als Ausguß benutzt wird.

2. Mizusashi. Yakimono Tetsuki-no-mizusashi, das irdene Wassergefäß mit Henkel, soll man beim Hereinbringen wie immer halten und nicht etwa am Henkel anfassen.

Handelt es sich um ein neues kräftiges Stück, so darf man es beim Herausbringen am Henkel tragen, da es ja dann weniger Wasser enthält und nicht mehr so schwer ist wie am Anfang.

Das Tsurube-mizusashi wird ebenfalls wie ein anderes Wassergefäß gehalten; doch muß man darauf achten, daß das Tragholz senkrecht zum Körper steht.

Das Kataguchi muß so aufgestellt werden, daß der Ausguß zum Wasserkessel gerichtet ist. Beim Öffnen wird der Deckel auf den Ausguß gelegt (s. Skizze 34). Benutzt man statt dessen ein Yakan, so ist die Handhabung genau wie beim gewöhnlichen Mizusashi.

Beim Mage-mizusashi muß die Naht auf der dem Wirt zugewandten Seite stehen. Beim Ro sowohl wie beim Furo kommt dadurch die Seite mit einem Fuß nach vorn.

Den Henkel der Shin-no-teoke faßt man beim Hereintragen mit der rechten Hand so, daß er parallel zum Körper läuft. Das Öffnen des zweiteiligen Deckels kann auf drei verschiedene Arten geschehen. Man legt den Daumen auf den vorderen Teil, zieht ihn heraus und stellt ihn sogleich gegen das Gefäß. Man kann ihn zweitens gegen den Henkel lehnen oder drittens nach dem Vorziehen herumdrehen und auf die andere Hälfte des Deckels legen.

Hat das Mizusashi einen zweiteiligen Deckel, Waributa, so ist wohl zu beachten, ob dieser Deckel ein Scharnier besitzt oder nicht. Im ersten Fall muß das Wassergefäß so aufgestellt werden, daß das Scharnier senkrecht läuft, den Deckel für den Wirt also in eine linke und eine rechte Hälfte einteilt. Beim Öffnen wird die Hälfte, die dem Kessel zunächst liegt, herumgelegt. Ist kein Scharnier vorhanden, so stellt man das Wassergefäß so auf, daß eine vordere und eine hintere Deckelhälfte entstehen. Die Handhabung ist dann genau wie bei der Shin-no-teoke.

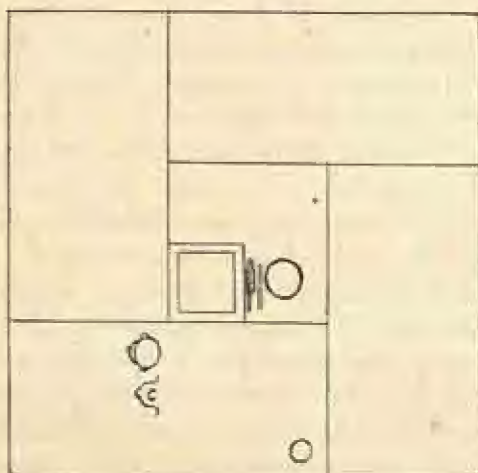
3. Furo. Die Verschiedenartigkeit der Aschenanordnung sowie die Beziehung zwischen Furo und Unterlage wurden bereits erwähnt. Hinzugefügt werden muß noch, daß bei den Feuerbecken, die Ringe zum Tragen besitzen, diese bei Beginn der Zeremonie nach oben und bei Beendigung wieder nach unten gelegt werden müssen. Der Griff, der den Gästen zugewandt ist, soll dabei stets zuerst berücksichtigt werden.

4. Kama. Besondere Beachtung verdient die Tsurigama. Bei der Teebereitung ist zwar nichts Neues zu erwähnen. Es heißt nur, man soll recht vorsichtig verfahren, damit der Kessel beim Hinlegen des Schöpflöffels nicht erschüttert wird. Anders steht es um die Kohlenzeremonie. Gleich am Anfang ergibt sich dadurch ein Unterschied, daß die Ringe am Kessel stecken und dadurch nicht in den Korb gelegt werden können. Nachdem man den Untersatz für den Kessel wie stets bereit gelegt hat, faßt die linke Hand an den Griff, Tsuru, der den Kessel trägt und zwar unterhalb des Hakens, an dem er befestigt ist, dadurch den Kessel etwas anhebend. Die rechte Hand greift den kleinen Haken, der an einer seitlichen Kette befestigt ist, und verkürzt die Kette um drei Glieder. Jetzt fassen beide Hände den Kessel an seinen Ringen, dabei gleichzeitig den Griff umklammernd. Sie heben den Kessel ab und setzen ihn auf seine Unterlage. Während man die Hände noch in dieser Lage läßt, dreht man sich herum, rückt den Kessel zurecht und verschiebt ihn wie immer. Die rechte Hand faßt den Griff in der Mitte, die linke an der Seite und zwar an der Verbindungsstelle mit dem Ring. So wird der Griff links aus dem Ring gelöst. Die linke Hand faßt die Mitte des Griffes, die rechte schiebt sich nach dem rechten Ansatz. Der Griff wird auch auf der rechten Seite aus dem Ring gelöst und sodann auf die linke Seite des Kessels gelegt (Skizze 83). Die Ringe werden wie immer mit beiden Händen gleichzeitig abgenommen und in die Öffnung des Griffes gelegt. Man stützt beide Hände gegen die Matte und dreht sich wieder zur Feuerstätte um. Die linke Hand faßt die Kette unterhalb des kleinen Hakens, und die rechte verlängert sie um drei Glieder.

Die eigentliche Zeremonie geschieht wie immer. Doch braucht man nicht soviel Kohlen aufzulegen wie sonst, denn der Hängekessel wird beim Übergang zum Sommer gebraucht, also zu einer Zeit, wenn die Wärme bereits als störend empfunden wird. Deshalb soll man auch während der Zeremonie die Türen offen stehen lassen.

Beim Aufräumen verläuft alles in entsprechender Weise. Die Kette wird wieder zunächst um drei Glieder verkürzt. Man dreht sich zum Kessel um, steckt die Ringe an und faßt den Griff mit der linken Hand. Er wird erst in den rechten Ring,

dann in den linken eingehängt. Die Hände verschieben sich dabei wie beim Abnehmen. Griff und Ringe werden gleichzeitig umgriffen und der Kessel nach rechts gerückt. Dabei dreht sich der Wirt zur Feuerstätte um. Er hängt den Kessel wieder an den Haken, verlängert die Kette um drei Glieder, faßt dann den Kessel dort, wo Ringe und Griff zusammenreffen, und bringt ihn in die richtige Lage.



Skizze 83. Tsurigama

5. Teebüchse. Bisher wurde eine gewöhnliche Natsume vorausgesetzt. Bei der flachen Form, der Hiranatsume, treten neue Griffe und Bewegungen fürs Reinigen auf. Zuerst faßt die linke Hand sie von oben her; dann greift die rechte danach, während die linke sich über die Büchse hinweg schiebt, bis sie endlich die gewöhnliche Art des Haltens erreicht. Entsprechende Bewegungen treten beim Zurückstellen auf. Die Oimatsu, deren Deckel zweiteilig ist, muß so gehalten werden, daß ein rechter und ein linker Teil entsteht. Man reinigt erst die linke, dann die rechte Seite.

6. Spülschale. Eine besondere Behandlung schreibt das Magekoboshi vor. Während des Hereintragens soll es so gehalten werden, daß die Naht dem Körper zugewandt ist. Nach dem Hinlegen der Schöpfkelle dreht man die Naht nach der

Wirtsseite des Zimmers, also beim normalen Zimmer nach links.

7. Futaoki. Allgemein kann man sagen, daß jedes Futaoki seine eigenen Vorschriften besitzt. Bisher wurde nur das einfachste aus Bambus vorausgesetzt. Doch wurde schon gelegentlich der Nagaita- und Takedaisu-Zeremonie auf die Besonderheiten des Hoya hingewiesen. Im Winter stellt man es zuerst genau wie alle übrigen Futaoki in einer Entfernung von drei Me zur Ecke des Ro auf. Zur Zeit jedoch, wenn Wasser geschöpft werden muß, faßt die Rechte nach ihm, gibt es in die Linke und öffnet seinen Deckel. Während die Linke das Hoya noch hält, dreht die Rechte den Deckel um und legt ihn dann wieder auf das Hoya zurück. Dieses wird mit der rechten Hand wieder auf seinen ursprünglichen Platz gestellt. Am Ende der Zeremonie, wenn der Schöpföffel wieder zurückgeführt ist, faßt die rechte Hand nach dem Hoya, legt es auf die linke Hand, schließt es und setzt es wieder auf seinen Platz. Nachdem das Wassergefäß geschlossen, faßt die rechte Hand wieder nach dem Hoya und stellt es auf die linke Hand. Man dreht sich zur Tana zurück und baut das Hoya mit der rechten Hand auf der Tana auf. In dieser Art der Handhabung liegt ein Unterschied gegenüber der üblichen. Denn sonst wird der Schöpföffel während des Schließens des Wassergefäßes auf das Futaoki gelegt. Im Sommer darf man nicht vergessen, das seidene Tuch, Fukusa, vor dem Öffnen des Hoya in den Gürtel zu stecken. Auch wird es im Sommer, wie schon früher erwähnt, beim Öffnen ein wenig vorgerückt.

Das Ikkanjin, das auch würdig genug ist, bei Nagaita und Daisu zu erscheinen, hat gleichfalls zwei Aufstellungsarten. Denn wie man Hoya geschlossen und geöffnet verwendet, so kann Ikkanjin stehen oder liegen. Im ersten Fall steht der kleine Koreaner ebenfalls, und die Seite des Brunnens, an die er sich klammert, ist dem Wirte zugewandt. Im zweiten Fall liegt der Koreaner und zwar vom Wirt aus gesehen auf der rechten Seite des schräg auf der Matte ruhenden Brunnens. Sein Kopfende ist zur Feuerstätte gerichtet. Bei der Beschreibung ist wieder das normale Teezimmer vorausgesetzt. Die Handhabung geschieht genau wie beim Hoya, indem man das Futaoki beim Übergang

von einer Position in die andere immer erst auf die Fläche der linken Hand legt.

Das muschelförmige Futaoki Sazae wird vor dem Aufstellen umgedreht. Das geschieht so: Man nimmt es erst aus der Spülschale heraus, legt den Schöpflöffel wie immer wieder auf die Schale, dreht die Muschel herum und setzt sie so, daß zwei Höcker den Gästen zugewandt sind, während die Spitze in die gleiche Richtung weist wie später der Stiel des Schöpflöffels.

8. Yakan. Hat das Yakan, das man zum Nachfüllen des Mizusashi benutzt, einen Henkel, der aus zwei parallelen Bögen besteht, so muß man diese beiden Bögen nach dem Hinstellen des Yakan voneinander trennen und auf beiden Seiten niederlegen (Taf. 32).

9. Weihrauchdose. Handelt es sich um ein besonders wertvolles Stück, so müssen die Gäste dies durch ehrenvolle Behandlung anerkennen. Wenn der erste Gast solch ein Weihrauchdöschen zur Besichtigung heranholt, breitet er sein Fukusa auf der Matte aus, stellt das Döschen darauf und nimmt es so mit auf seinen Platz. Hat er es sich gut angesehen, so schiebt er es auf dem Fukusa zum nächsten Gast hinüber. Dieser breitet das eigene Fukusa links davon aus, stellt das Döschen mit beiden Händen vorsichtig darauf und gibt dem ersten Gast sein Fukusa zurück. Dann verschiebt er Fukusa und Weihrauchdose so weit nach rechts, bis sie gerade vor ihm liegen. Wenn der letzte Gast die Weihrauchdose zurückbringen will, steht der erste Gast auf und geht bis zur Feuerstätte. Der letzte Gast schiebt das Fukusa mit beiden Händen vor. Der erste Gast breitet sein Fukusa aus, stellt die Weihrauchdose darauf, betrachtet sie noch einmal und gibt sie dann auf dem Fukusa an den Wirt zurück. Hier wie immer bedeutet das Zurückgeben durch den ersten Gast ein besonders höfliches Benehmen. Einfacher ist es, wenn der letzte Gast das Gerät selbst zurückgibt. Der Wirt faßt die Weihrauchdose mit der rechten Hand, zieht mit der linken das Fukusa darunter hinweg, faltet es, dreht es herum und legt es für den Gast hin.

Kapitel XVI

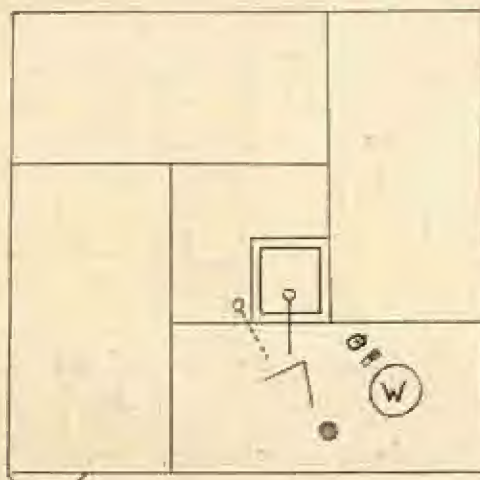
VORSCHRIFTEN FÜR ABWEICHENDE TEEZIMMER

Bisher war das normale Viereinhalbmatten-Zimmer vorausgesetzt. Dieses Kapitel soll zeigen, welcher Art die Veränderungen sind, die ein abweichendes Teezimmer hervorruft. Zuvor sei noch erwähnt, daß alle großen Zimmer, Hiroma, den Regeln des Viereinhalbmatten-Zimmers folgen.

1. Yojōhan sakatte. Dieses Zimmer ist das Spiegelbild des normalen Viereinhalbmatten-Zimmers, und die Anordnung der Geräte ist fast spiegelbildlich. Die Handhabung weicht jedoch von der einfachen Vertauschung ab. Im allgemeinen geht man richtig, wenn man sich vornimmt, alles spiegelbildlich zu gestalten, und gleichzeitig Rücksicht darauf nimmt, daß der linken Hand nicht zuviel zugemutet wird. Dazu muß man sich noch merken, daß ein linkshändiges Zimmer am besten ohne Tana gebraucht wird.

Man steckt das Fukusa rechts in den Gürtel, nicht an die linke Seite wie sonst. Das Zimmer wird wie immer betreten; doch dann wendet man sich gleich rechts und stellt das Mizusashi auf die rechte Seite der Feuerstätte (Skizze 84). Teeschale und Teebüchse werden wie üblich hereingetragen. Beim Hinstellen wird aber die Teebüchse, die man wie immer in der rechten Hand trägt, auf die Seite der Gäste, also nach links, gesetzt. Dann gibt man die in der Linken getragene Teeschale in die rechte Hand, die sie rechts neben der Teebüchse aufstellt. Wie immer trägt man die Spülschale in der linken Hand herein; dann aber wird sie in die rechte Hand gegeben und auf die rechte Seite gestellt. Das Futaoki kommt wieder auf die Ecke der Feuerstätte, die der Eingangstür am nächsten ist. Man nimmt den Schöpflöffel mit der rechten Hand hoch, legt die linke an und läßt ihn dann mit der rechten auf das Futaoki niedergleiten. Wie die Skizze zeigt, ist seine Richtung ganz anders

als das Spiegelbild der Skizze 64 ergeben würde. Das Fukusa zieht man mit der rechten Hand heraus und legt es umgekehrt auf die linke Hand. Das Falten des Tuches und das Reinigen der Geräte geschieht wie immer. Sobald die Teebüchse gesäubert ist, wird sie links hingestellt. Der Schläger kommt rechts daneben, wodurch die Büchse dem Feuer näher steht und das Spiegelbild wieder unterbrochen wird. Auch das Hinlegen des

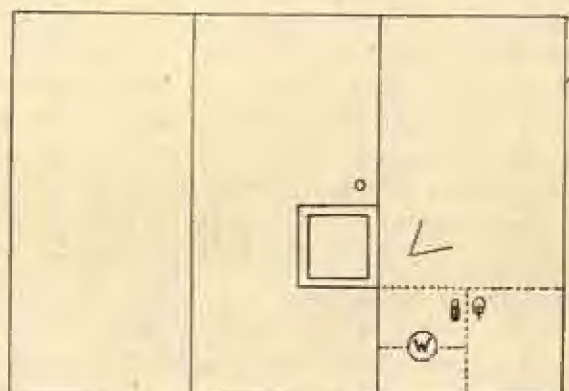


Skizze 84. Yojōhan-sakute nach Chashiki Kagetsu Shō

Schöpföffels nach dem Schöpfen des Wassers entspricht nicht der spiegelbildlichen Aufstellung. Er wird in die Mitte des Randes gelegt, so daß er ihn senkrecht kreuzt, während er sonst bei Hakobidate ein Drittel der Robreite rechts abschneidet. Das Anbieten der Teeschale geschieht mit der linken Hand. Beim Heraustragen nimmt die linke Hand Futaoiki und Schöpföffel, während die rechte die Spülchale trägt. Wenn der Wirt wieder hereinkommt, greift seine rechte Hand nach der Teeschale, gibt sie in die linke und faßt selbst die Teebüchse.

2. Daïmedate. Die Regeln für Daïmedate wurden schon bei Gelegenheit der großen Tana aufgezählt. Sie sind dieselben, gleichgültig, ob die Verkürzung der Dōgudatami durch Aufstellen einer großen Tana entsteht, oder ob es sich von vornherein um eine Daime-Situation handelt. Es versteht

sich, daß man auf einer Daimematte, das heißt einer verkürzten Matte, nicht noch eine Tana aufstellen darf. Der Vollständigkeit halber sei Daimedate hier noch einmal veranschaulicht. Als Beispiel ist ein Hirasanjō Mukashi Zashiki gewählt, dessen Feuerstätte nach oben geschnitten ist, wodurch eine Situation geschaffen ist, die Daimedate verlangt. Um den Platz der Geräte festzulegen, denke man sich den einen Rand der Feuerstelle so über die Wirtsmatte verlängert, wie die Skizze 85 angibt. Lage des Wassergefäßes und die Auf-



Skizze 85. Daimedate nach Chashiki Kagetsu Shū

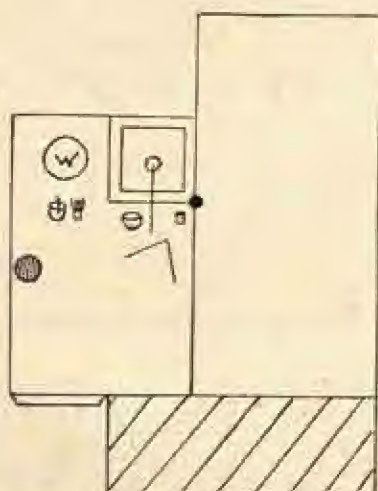
stellung von Teebüchse und Schläger während der Teebereitung sind dann leicht aus der Skizze zu erkennen.

Über die Kohlenzeremonie ist nichts Neues zu berichten. Man muß sich nur an die bei der großen Tana beschriebenen Daimeregeln halten.

Haben wir ein Zimmer wie auf Skizze 86 vor uns, also ein Ichijōdaime, bei dem die Feuerstätte aus der Daimematte geschnitten ist, so steht das Wassergefäß links vom Feuer. Teeschale und Teebüchse kommen wie bei der Grundregel beim ersten Aufstellen vor das Wassergefäß. Das Futaoki gehört in die Ecke, die der Pfeiler bildet. Beim Zubereiten des Tees muß sich der Wirt so setzen, daß er nach dem Pfeiler sieht, wobei die äußere Ecke der Feuerstätte den Beziehungspunkt bildet. Selbstverständlich muß auch die Daimeregel eingehalten werden, die verlangt, daß die Teebüchse nach dem Rei-

nigen vor das Wassergefäß gestellt wird. Das hier gezeichnete Zimmer besitzt ein Geza-Doko, d. h. seine Bildnische liegt neben dem Wirtseingang; es ist auf der Skizze an der Schraffierung zu erkennen.

Nach der Daimeregeln geht auch das Nagayojō, wenn sein Ro nach oben geschnitten ist. Liegt das Ro unten, so gilt

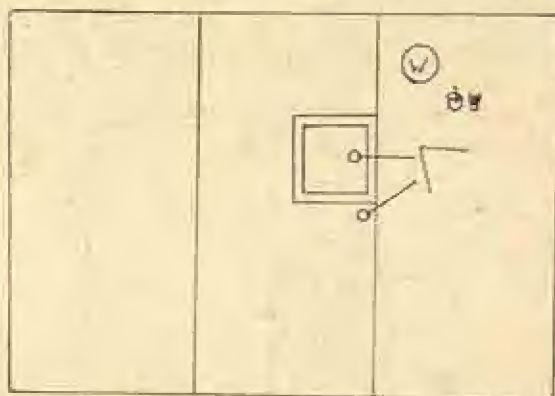


Skizze 86. Ichijōdaime Geza-doko

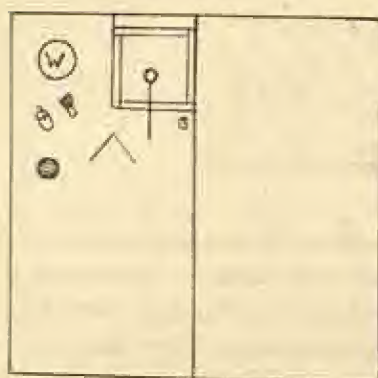
die Grundregel des normalen Viereinhalbmatte-Zimmers. Wenn das Ro des Daimezimmers in der äußeren Ecke ausgeschnitten ist, also ein Sumiro bildet, so gelten wie stets bei Sumiro die Regeln der Sommerzeremonie (über Sumiro siehe weiter unten).

3. Daime sakatte. Als Beispiel sei wieder ein Hirasanjō Mukashī Zashiki gewählt; doch diesmal sei es ein linksseitiges (Skizze 87). Während der Teebereitung sind Büchse und Schläger wie beim rechtsseitigen in der Mitte der Matte angeordnet. Da es sich um ein linksseitiges Zimmer handelt, muß die Teebüchse auf der Seite der Feuerstelle stehen. Der Schöpföffel wird am Anfang wieder nach der linken Ecke der Feuerstätte gelegt; beim Auflegen auf den Kessel verläuft sein Stiel wieder senkrecht zum Rand der Feuerstätte.

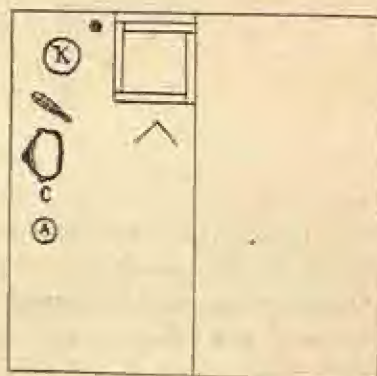
4. Mukōgiri honkate. Liegt die Feuerstätte wie in Skizze 88, so wird das Wassergefäß links daneben aufgestellt (Skizze 88a). Der Wirt nimmt vor der linken Ecke der Feuerstätte Platz.



Skizze 87. Daimu sakatte nach Chashiki Kagetsu Shū



a



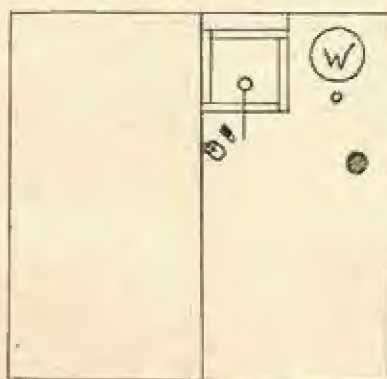
b

Skizze 88. Mukōgiri honkate nach Chashiki Kagetsu Shū

Das Futaoki gehört vor die rechte Ecke. Während der Teebereitung stehen Büchse und Schläger nicht in der bekannten Verbindungslinie von Wassergefäß und Ecke des Feuers, sondern sie kommen schräg vor das Wassergefäß, die Büchse etwas nach links vorn, der Schläger etwas nach rechts hinten. Nach

dem Schöpfen des Wassers wird der Schöpflöffel senkrecht zum Rand der Feuerstätte niedergelegt.

Den Verlauf der Kohlenzeremonie gibt Skizze 88 b an. Der Kohlenkorb steht im Gegensatz zum üblichen Verfahren auf der linken Seite der Feuerstätte. Der Kessel wird wie immer nach links gezogen, und die Ringe liegen wie stets links daneben. Die Feder findet zwischen Kessel und Kohlenkorb Platz, das Weihrauchdöschen neben der linken rückwärts liegenden Ecke der Feuerstätte. Die Aschenschale steht hinter dem Wirt auf der anderen Mattenhälfte. Zu bemerken ist noch, daß Feuer-



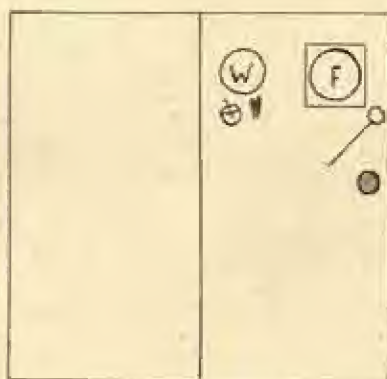
Skizze 89. Mukōgiri sakatte nagashidate nach Chashiki Kagetsu Shū

stäbchen und Federbesen mit der linken Hand aus dem Korb genommen werden, das Weihrauchdöschen aber wie immer mit der rechten. Es gibt auch eine zweite etwas abweichende Aufstellung der Geräte. Dabei kommt die Weihrauchdose auf ein kleines Brett zwischen Kohlenkorb und Feder, und die Aschenschale rückt in die Nähe der Feder.

5. Mukōgiri sakatte nagashidate. Skizze 89 zeigt ein linksseitiges Mukōgiri-Zimmer. Die Aufstellung der Geräte in der Abbildung entspricht nicht der allgemeinen Tee-regel, sondern der Stilart, die man Nagashi nennt. Für das Viereinhalb-matten-Zimmer wurde sie bereits im X. Kapitel erklärt. Ihr ist eigentümlich, daß Teebüchse und Teeschläger während der Teebereitung nicht zwischen Feuer und Wasser-

gefäß stehen. Doch behalten diese beiden dennoch ihre typische schräge Anordnung bei. Der kleine Kreis vor dem Wassergefäß gibt die Lage des Kesseldeckels an. Hat man statt zwei Matten drei zur Verfügung, so setzt man Teebüchse und Teeschläger nach dem Reinigen der Büchse auf die der Feuerstätte benachbarte Matte. Sonst ändert sich nichts.

6. Sumiro. Da die Feuerstätte aus der äußeren Ecke der Wirtsmatte geschnitten ist, so ergeben sich Bedingungen, die durchaus denen der Sommerzeremonie entsprechen. Das Mizusashi wird rechts neben die Feuerstelle gesetzt, genau wie



Skizze 90. Sakatte im Sommer nach Chashiki Kagetsu Shū

im Sommer neben das Furo. Auch die Aufstellungsart der übrigen Geräte folgt den Regeln des Sommers. Doch soll man beim Öffnen des Mizusashi den Deckel auf die den Gästen zugewandte rechte Seite legen, nicht wie es sonst üblich, auf die linke.

Auch bei der Kohlenzeremonie geht man richtig, wenn man den Bestimmungen der Sommerzeremonie folgt; man braucht sich nur an Stelle des Furo ein Ro geschnitten zu denken.

Diese Beispiele stellen die wichtigsten Fälle der Zeremonie im abweichenden Teezimmer für den Winter dar. Einfacher liegen die Verhältnisse im Sommer. Ist das Zimmer kleiner als viereinhalb Matten, so rückt das Furo bis auf fünf Sun an das abgewandte Ende der Matte heran. Im linkshändigen Zimmer

steht das Furo rechts, und das Mizusashi wird links daneben aufgestellt. Die Spiegelung des normalen Zimmers wird wieder durch einige Züge unterbrochen. So bleibt der Teeschläger auf der rechten Seite der Teebüchse. Zudem stehen diese beiden Geräte nicht gerade vor dem Wassergefäß, sondern etwas verschoben, wie Skizze 90 erkennen läßt.

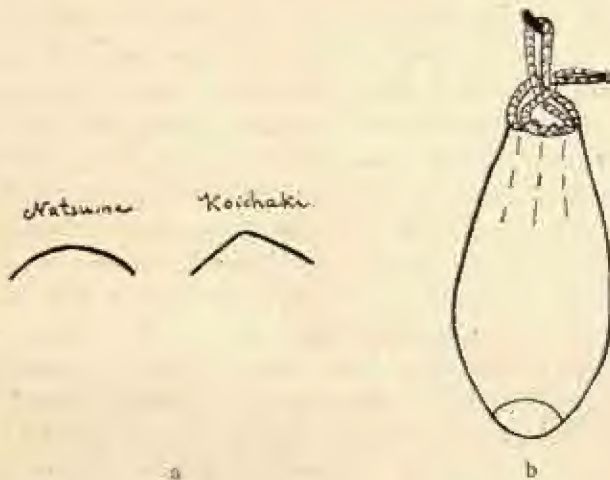
Kapitel XVII

O KOICHA

Die Zeremonie des starken Tees, Koicha, ist nicht etwas durchaus Neues. Sie unterscheidet sich hauptsächlich dadurch von der einfachen, daß man wertvollere Geräte benutzt, die eine ehrfurchtsvollere Behandlung verlangen. Sie ist noch stärker durchgearbeitet und schöner als die des Usucha. Eine reine Aufzählung dessen, was sie vom Usucha unterscheidet, würde nur ein unvollständiges Bild geben. Trotz einiger unvermeidlicher Wiederholungen soll sie deshalb im Zusammenhang dargestellt werden. Auch dann wird es noch schwer sein, dem Europäer begreifbar zu machen, warum dem Japaner Usucha gefühlsmäßig so wenig, Koicha so viel bedeutet.

1. Verhaltensvorschriften für den Wirt. Es sei ein normales Viereinhalmatten-Zimmer ohne Tana gewählt. Zudem sei Winter. Ehe die Gäste kommen, wird das Mizusashi auf seinen Platz gestellt und die Teebüchse im Brokatbeutel davor gesetzt. Sie soll nur soviel Tee enthalten, daß sie nach dem Aufbrühen des Tees, wenn sie den Gästen zum Betrachten gereicht wird, fast leer ist. Wie beim dünnen Tee soll das Pulver bergförmig angehäuft werden, doch muß es hier ein spitzer Berg sein (Skizze 91 a). Der Wirt steckt das kleine Tuch aus Brokat in den Schlitz des Kimono auf der Brust; das einfarbige Tuch gehört wie immer in den Gürtel. Nach der Begrüßung der Gäste und dem Anbieten des Kuchens wird die Teeschale ins Zimmer getragen. Da der Wirt nur sie zu halten hat, trägt er sie in der linken Hand und legt die rechte an. Er kniet vor dem Wassergefäß nieder, faßt die Teeschale mit der linken Hand und stellt sie vorläufig links nieder. Dann greift er mit der rechten Hand vorsichtig nach der Teebüchse, legt die linke an und schiebt die Büchse etwas nach rechts. Mit drei Bewegungen — linke Hand, rechte Hand, linke Hand — setzt er die Teeschale links daneben. Jetzt steht er ruhig auf, zieht sich zurück und kommt mit Spül-

schale, Schöpflöffel und Futaoki wieder. Nach dem Hinstellen der Spülschale reckt der Wirt den Oberkörper merklich. Schöpflöffel und Futaoki werden wie immer gehandhabt. Nachdem auch das Kleid in Ordnung gebracht und die Spülschale ein wenig vorgeschoben ist, macht der Wirt eine Verbeugung. Mit zwei Bewegungen wie stets stellt er die Teeschale vor sich hin, nimmt mit der rechten Hand die Teebüchse hoch und setzt sie vor die Teeschale. Zunächst muß die Schnur des Beutels



Skizze 91. a Bergförmige Anhäufung des Tees in der Büchse, b Aufhängen des Beutels im Dōkō nach Chashiki Kagetsu Shū

gelöst werden. Mit Daumen und Zeigefinger beider Hände legt man die oberste Verschlingung auseinander und dreht die Büchse mit der rechten Hand herum, wobei die linke anliegt. Dann zieht man die Schnur vorsichtig mit den Fingern der linken Hand, bis auch die letzte Verschlingung gelöst und die Schnur gestreckt ist. Mit beiden Händen dehnt man den Verschluss, und während die rechte Hand die Büchse herumdreht, stellt sie sie gleichzeitig auf die linke Hand. Jetzt schiebt die rechte Hand den Beutel erst rechts dann links herunter. Die linke Hand greift den Beutel von unten; die rechte hebt die Büchse hoch und setzt sie auf die Matte. Dann glättet man den in der linken Hand zurückgebliebenen Beutel mit beiden Händen

dreht ihn herum und legt ihn mit der rechten Hand links neben das Wassergefäß.

Der Wirt greift nach dem Fukusa. Doch diesmal wird es vor dem Falten anders als sonst gehandhabt. Nachdem das Tuch wie immer so aus dem Gürtel gezogen ist, daß die beiden Zipfel obenauf liegen, faßt man mit dem Zeigefinger der rechten Hand in den obersten Zipfel hinein, läßt das Tuch niederfallen und schiebt die linke Hand von der rechten Hand fort am Rande des Tuches bis zur nächsten Ecke. Man lockert und strafft die Seite zwischen den beiden Händen, faßt mit den Fingern der rechten Hand auch noch die linke Ecke und läßt die Finger der linken Hand bis zur nächsten Ecke entlanggleiten. Jetzt erst wird die erste Ecke losgelassen. Die zweite Seite wird gelockert und gestrafft. Dann geht man zur dritten und schließlich zur vierten über. Doch, wenn man wieder zur ersten Ecke greift, um die vierte Kante zu straffen, darf man die dritte Ecke nicht loslassen. Nach dem Strecken der vierten Kante läßt man dagegen die vierte Ecke fallen und hält jetzt das Tuch wie immer in der Hand, wenn man es für das Reinigen der Büchse falten will. Diese Handhabung des Tuches nennt man Gyō im Gegensatz zur früher gegebenen Sō-Regel.

Das Reinigen der Büchse beginnt in der gleichen Weise wie sonst. Dann legt man das Tuch gegen die Seitenwand der Büchse und fährt an ihr entlang, während gleichzeitig die linke Hand die Büchse langsam im entgegengesetzten Sinne des Uhrzeigers herumdreht. Dabei wird das Tuch senkrecht gehalten; dann aber dreht man es so, daß es horizontal liegt und zieht es, sauft an der Büchse herabstreichend, von oben nach unten. Die Büchse wird nach dem Reinigen auf ihren Platz zurückgestellt.

Das Tuch wird neu gefaltet, der Löffel gesäubert, der Schläger neben die Büchse gestellt und die Teeschale ein wenig herangerückt. Das alles geschieht wie immer. Dann aber reinigt man mit dem Fukusa den Deckel des Wassergefäßes durch zwei parallel verlaufende Bewegungen und legt das Chakin auf den Deckel. Das Fukusa steckt man in den Gürtel. Man hebt den Schöpföffel hoch, gibt ihn wie stets in die linke Hand, öffnet den Kessel und setzt den Deckel auf seinen Träger. Wasser wird geschöpft und in die Teeschale gegossen. Der Deckel des Kessels wird fest geschlossen, damit das Wasser recht heiß bleibt, und

der Schöpflöffel wird auf das Futaoki zurückgelegt. Das nennt man Nakabuta. Der Teeschläger wird wie immer gereinigt, das Wasser ausgegossen und die Teeschale getrocknet. Das Chakin wird wieder auf das Mizusashi zurückgelegt.

Das Hochheben des Teelöffels und der Teebüchse sowie das Öffnen der Büchse und das Hinlegen ihres Deckels bleiben unverändert. Doch da beim Koicha alle Gäste hintereinander aus derselben Schale trinken, muß gleich genügend Tee bereitet werden. Man rechnet auf jeden Gast drei Löffel. Beim Einfüllen des Tees in die Schale nimmt man aber nur drei Löffel voll und schüttet dann den Tee unmittelbar aus der Büchse in die Schale. Damit der Teelöffel dabei nicht im Wege ist, legt man ihn währenddessen auf den Rand der Teeschale. Ist genügend Tee aus der Büchse genommen, so deckt man sie wieder zu und stellt sie auf ihren Platz zurück. Der Löffel wird hochgenommen, der Tee geknetet, der Löffel zweimal gegen den Rand der Teeschale geschlagen und dann auf die Büchse zurückgelegt. Ehe man Wasser für den Tee schöpfen kann, muß erst der Deckel des Wasserkessels neu geöffnet werden. Man gibt deshalb den Schöpflöffel nach dem Hochheben in die linke Hand, um die rechte frei zu bekommen. Dann wird der Kessel geöffnet und Wasser geschöpft. Ein Teil des Wassers wird auf den Tee gegossen, der Rest kommt in den Kessel zurück. Jetzt legt man den Schöpflöffel wie immer zwischen Kessel und Rand der Feuerstätte nieder. Zunächst wird der Tee mit dem Schläger sorgfältig geknetet; dann wird ein zweitesmal heißes Wasser geschöpft und darüber gegossen. Während dieser Zeit liegt der Schläger in der Teeschale, den Stiel gegen den Rand lehrend. Dann erst wird der Tee wie immer geschlagen und der Schläger auf seinen Platz zurückgestellt.

Der Wirt nimmt die Schale mit der rechten Hand hoch, legt die linke an und stellt sie vorläufig rechts nieder. Dann dreht er sich aus Höflichkeit nach der rechten Ecke der Feuerstätte¹, faßt die Teeschale und setzt sie auf die linke Handfläche. Sie wird mit zwei Bewegungen herumgedreht und auf demselben Platz wie immer angeboten. Sogleich nimmt der Wirt das kleine Tuch, das Kobukusa, aus dem Busen, legt es erst

1 Diese Höflichkeit wird bisweilen auch schon beim Usucha verlangt.

auf die linke Hand und dann rechts neben die Teeschale, den Knick ihr zugewandt; dann dreht er sich auf seinen Platz zurück.

Wenn der erste Gast die Schale ehrerbietig emporhebt, macht der Wirt eine schwache Verbeugung, gleichsam damit fragend, wie der Tee schmeckt. Die eigentliche Gegenverbeugung erfolgt wie bei Usucha, nachdem der erste Gast den Tee gelobt hat. Dann nimmt der Wirt den Schöpflöffel hoch, gibt ihn in die linke über, schließt den Deckel des Kessels leicht wie immer und legt den Schöpflöffel auf die Spülschale. Auch das Futaoki wird von seinem Platz genommen und vor die Spülschale gesetzt. Dieses Aufräumen bezeichnet man als Nakajimai genau wie das Aufräumen der beiden Geräte vor dem Herausragen. Dann dreht sich der Wirt herum und wartet. Sobald die Gäste beginnen, die Teeschale zu betrachten, dreht er sich auf seinen Platz zurück und stellt Schöpflöffel und Futaoki wieder bereit. Der Kessel wird geöffnet, sein Deckel auf das Futaoki niedergelegt, der Schöpflöffel zwischen Kessel und Rand der Feuerstätte niedergelassen und das Chakin, das bisher auf dem Wassergefäß lag, auf den Deckel des Wasserkessels gelegt. Das Wassergefäß wird geöffnet und ein Löffel kalten Wassers in den Kessel gegossen. Der Wirt wartet ruhig ab, bis der erste Gast die Schale zurückgibt. Sobald dies geschieht, dreht er sich zu den Gästen um, nimmt das kleine Brokattuch auf und steckt es in den Busen, hebt die Schale hoch und stellt sie vorläufig nieder. Dann dreht er sich auf seinen Platz zurück, nimmt die Schale noch einmal hoch, sieht hinein und dreht sie vor dem Hinsetzen wie üblich etwas herum. Wenn sich die Gäste zum Dank verbeugen, macht der Wirt eine Gegenverbeugung. Die Teeschale wird wie immer mit heißem Wasser gereinigt. Sobald der Wirt sie auf die Matte gesetzt hat, fragt er durch eine Verbeugung, ob die Gäste genug getrunken haben. Dann dankt der erste Gast durch eine Gegenverbeugung. Der Wirt schöpft kaltes Wasser, gießt es in die Schale, reinigt den Schläger und macht alles wie immer fertig. Nach dem Säubern des Teelöffels werden Büchse und Schale wieder nebeneinander vor das Wassergefäß gestellt; es wird Wasser in den Kessel gegossen, und das Wassergefäß wird zugedeckt. Da in diesem Augenblick der erste Gast darum bittet, Büchse, Teelöffel und Beutel der Büchse besichtigen zu dürfen, so antwortet

der Wirt durch eine Gegenverbeugung. Er stellt Schöpflöffel, Futaoki und Spülschale zur Seite und räumt auch die Teeschale mit drei Griffen aus dem Weg; er nimmt die Teebüchse in die Hand, dreht sich wieder zu den Gästen um und stellt die Teebüchse so vor sich hin, daß sie noch auf die Wirtsmatte kommt. Das Fukusa wird aus dem Gürtel gezogen und nach der oben für Koicha geschilderten Art gefaltet. Die Büchse wird wie bei Beginn der Zeremonie gereinigt. Dann behält der Wirt das Tuch in der Hand, öffnet die Büchse, legt ihren Deckel auf die Matte und umfährt den Rand der Büchsenöffnung mit dem Tuch erst auf der linken und dann auf der rechten Seite in einem Bogen, der von der abgewandten Seite zu der naheliegenden führt. Das Tuch wird vorläufig auf die Matte gelegt, die Teebüchse wieder geschlossen, auf die linke Hand gestellt, zweimal im Sinne des Urzeigers herumgedreht und dann zur Besichtigung hingesezt. Jetzt steckt der Wirt das Tuch in den Gürtel, dreht sich nach links, faßt den Teelöffel mit Daumen und Zweifinger der linken Hand am äußersten Stielende, dreht ihn um eine Achse, die man sich senkrecht zur Längsrichtung des Löffels denken muß, und legt ihn mit der rechten Hand rechts neben die Teebüchse, das Stielende den Gästen zugewandt. Dann greift der Wirt nach dem Beutel, dreht ihn herum und legt ihn, die Öffnung sich selbst zukehend, neben den Teelöffel und zwar so, daß das geknotete Ende der Schnur auf den Löffel gerichtet ist. Alle drei Gegenstände müssen in einer Geraden liegen, die durch die beiden Henkel des Kessels bestimmt ist. Der Wirt wendet sich wieder nach links, handhabt Schöpflöffel, Futaoki und Spülschale wie immer, dreht sich nach dem unteren Gast um und bringt diese drei Geräte hinaus. Beim Wiederhereinkommen wird die Teeschale, da sie allein herausgetragen wird, mit vier Bewegungen hochgehoben. Zuletzt wird auch das Mizusashi hinausgebracht. Der Wirt kommt noch einmal herein, setzt sich auf seinen alten Platz, dreht sich zu den Gästen, bis er gerade vor der rechten Ecke sitzt, und wartet. Fragen der Gäste muß er sinngemäß beantworten. Verbeugen sich die Gäste, so muß er mit einer Gegenverbeugung antworten. Beim Heraustragen der noch übrig gebliebenen Geräte faßt er zunächst den Beutel, gibt ihn in die linke Hand, legt den Teelöffel darauf

und faßt mit der wieder frei gewordenen rechten Hand nach der Teebüchse. Während er beide Hände in gleicher Höhe hält, steht er ruhig auf und zieht sich zurück. Man soll diese drei Sachen ins Mizuya bringen, dann wieder zur Tür kommen, die Endverbeugung machen und die Tür schließen. Das ist der vorschriftsmäßige Weg. Aus Bequemlichkeit aber, oder auch, um die Gäste nicht so lange warten zu lassen, geht man meist wie folgt vor: Man dreht sich jenseits der Tür wieder um, stellt die Teebüchse ganz rechts auf die Erde, legt links davon den Löffel nieder und noch weiter links den Beutel, verbeugt sich und schließt die Tür. Es ist Sitte, nach einiger Zeit wiederzukommen, den Gästen Rauchzeug anzubieten und nachher zum Usucha überzugehen.

2. Verhaltensvorschriften für den Gast. Schon aus der Beschreibung der Wirtspflichten geht hervor, daß das richtige Verhalten des Gastes beim Koicha etwas schwieriger zu erlernen ist als beim Usucha. Gleich am Anfang, nach dem ersten Hochnehmen des Schöpflöffels, muß die Verbeugung des Wirtes erwidert werden. Nachdem der Tee angeboten ist, erhebt sich der erste Gast, geht bis zu dem Platz, auf dem die Schale steht, kniet nieder, faßt das Kobukusa mit der rechten Hand und legt es auf die linke. Bei diesem Hochheben und Hinglegen wird es umgedreht, so daß es jetzt auf der Hand wie ein japanisches Buch aufgeschlagen werden kann. Man öffnet es und stellt die Schale darauf, steht auf und zieht sich auf seinen Platz zurück, indem man sich nach der den anderen Gästen abgewandten Seite dreht. Holt man sich die Schale kniend, also ohne aufzustehen, so stellt man die Schale zunächst vor sich hin, legt das Tuch neben die Schale, gleitet etwas zurück und zieht Schale und Tuch wieder nach einander heran. Sobald der erste Gast auf seinem Platz angelangt ist, stellt er die Schale vor sich hin und legt das Tuch wieder rechts daneben, den Knick der Schale zugewandt. Schale und Tuch werden nach der Seite des zweiten Gastes geschoben, und eine Verbeugung bittet den zweiten Gast um Entschuldigung, daß er nicht zuerst an die Reilie kommt. Tuch und Schale rücken dann wieder weiter nach rechts. Das Tuch wird umgekehrt auf die linke Hand gelegt und geöffnet; die Schale wird darauf gesetzt. Ein Gast jedoch, der im Range niedrig steht, läßt das Tuch unbe-

nützt liegen und hebt die Schale mit der bloßen Hand. Wie beim Usucha wird die Schale mit beiden Händen als Zeichen des ehrerbietigen Empfangens hochgehoben. Dann wird die Schale ebenfalls zweimal etwas gedreht und der Tee gekostet. Es folgt eine Verbeugung und ein Lob des Tees. Noch zwei Schluck trinkt der Gast; dann behält er die Schale in der linken Hand, nimmt mit der rechten ein Stück Papier aus dem Busen, wischt den Rand der Schale an der Stelle, an der die Lippen ihn berührt haben, zweimal mit dem Papier ab und steckt das gebrauchte Papier in den Ärmel. Die Schale wird dem zweiten Gast gereicht, der sie übernimmt, indem er die rechte Hand von oben darüber legt und die linke darunter schiebt. Sogleich hebt der zweite Gast die Schale in der Richtung zum Wirt hoch und trinkt dann selbst. Sobald der erste Gast die Schale weitergegeben hat, legt er das Tuch auf den Platz des Nachbars. Dann fragt er den Wirt nach dem Namen des Tees.

Die Schale wird von Gast zu Gast weitergegeben. Wenn der letzte Gast den Tee ausgetrunken hat, rückt er vor und gibt Schale und Tuch an den ersten Gast zur Besichtigung. Dieser stellt sie auf die Seite des nächsten Gastes und verbeugt sich als Entschuldigung, daß er sie zuerst betrachtet. Dann stellt er die Teeschale gerade vor sich hin, legt beide Hände gegen die Matte und widmet sich ganz dem Anschauen. Er nimmt die Schale hoch, prüft sie genau auf Form und Material, besieht sie auch von unten und stellt sie wieder vor sich hin. Sie wird an den zweiten Gast weitergegeben. Der erste Gast nimmt das Kobukusa hoch, legt es auf die linke Hand, öffnet es, betrachtet Gewebe und Muster und gibt es an den zweiten Gast weiter. Wenn der letzte Gast die Schale betrachtet hat, stellt er sie auf seine linke Seite. Nachdem er auch das Tuch besichtigt hat, kommt es daneben. Er rückt etwas vor und gibt Schale und Tuch an den ersten Gast zurück. Dabei schiebt er sich langsam auf den Knien über die Matte und rückt bei jedem Stück vorwärts Schale und Tuch zurecht. Die Bewegung ist schräg und zielt nach rechts vorn. Sie endet in einer kleinen Drehung nach dem ersten Gast. Zuletzt werden die Geräte so hingelegt, daß der erste Gast links vor sich das Tuch, rechts die Schale hat. Der letzte Gast darf auch aufstehen und, die Schale rechts, das Fukusa links tragend, zum ersten Gast gehen. Der erste Gast

muß dem letzten ein wenig entgegenrücken. Er nimmt Schale und Tuch in Empfang und gibt sie an den Wirt weiter. Zuvor betrachtet er sie noch einmal. Beim Zurückgeben muß er ihre Lage vertauschen, damit der Wirt sie wieder bequem fassen kann. So müssen sie hingelegt werden, daß vom Wirt aus gesehen die Schale rechts steht und das Tuch links daneben liegt. Zwischen den beiden muß ein Raum freibleiben, der der Breite des Tuches entspricht. Bisweilen fordert auch der erste Gast den letzten auf, die Sachen dem Wirt selbst zu überreichen.

Hat der erste Gast die Geräte zurückgegeben, so muß er jetzt auf seinen Platz zurückkehren. Der Wirt hat inzwischen die beiden Sachen in Empfang genommen. Sobald der Wirt in die Schale hineingesehen und sie vor sich hingesezt hat, müssen die Gäste mit einer Verbeugung für die Bewirtung danken. Dann ist es Pflicht des ersten Gastes, rechtzeitig mit einer Gegenverbeugung auf die Verbeugung des Wirtes zu antworten, die die Frage enthält, ob die Gäste noch mehr Tee wünschen. Er muß dem Wirt dabei sagen, daß genug Tee getrunken ist. Wenn der Wirt das Wassergefäß zudeckt, muß der erste Gast ohne Verzögerung darum bitten, die drei Gegenstände, Büchse, Löffel und Beutel ansehen zu dürfen. Aber erst nachdem der Wirt die Spülschale hinausgetragen hat, darf der erste Gast vorrücken, um sich die drei Sachen zu holen. Er nimmt alle drei auf die linke Hand, legt die rechte an und kehrt auf seinen Platz zurück. In der Reihenfolge, wie sie angeboten sind, stellt der erste Gast sie rechts vor sich auf die Matte. Erst wenn der Wirt mit dem Wassergefäß hinausgegangen ist, stellt der erste Gast die Büchse auf die linke Seite, die Seite des zweiten Gastes, und bittet diesen um Entschuldigung, indem er sich verbeugt. Dann setzt er die Teebüchse gerade vor sich hin, legt die Hände gegen die Matte und besieht sich die Form. Er nimmt den Deckel ab, legt ihn auf die linke Hand und besichtigt ihn von oben und unten. Dann legt er ihn auf die Matte und wendet sich der Büchse zu. Zunächst wird sie auf die Hand gestellt und sorgfältig untersucht. Dann kommt sie wieder auf die Matte und wird zugedeckt. Der Gast legt beide Hände gegen den Boden und besieht sich die Büchse noch einmal im ganzen. Ist er damit fertig, so hebt er sie mit der rechten Hand hoch und gibt sie an den nächsten Gast weiter. Zu zweit wird der Löffel

besichtigt. Man sieht ihn sich erst wieder auf der Matte liegend an und nimmt ihn dann hoch, um ihn genauer prüfen zu können. Nachdem auch er weitergegeben, legt man den Beutel vor sich hin. Auch der Beutel wird in die Hand genommen und sorgfältig auf Muster und Qualität des Materials, Schnitt und Verarbeitung untersucht. Selbst das Futter soll Beachtung finden, ehe er wie üblich weitergegeben wird. Der zweite Gast hat inzwischen die Büchse mit einer Verbeugung in Empfang genommen und in derselben Art wie der erste Gast betrachtet. Er hat sie dem nächsten Gast weitergegeben und sich dem Löffel zugewandt. Nachdem er diesen genügend betrachtet, hat er den Beutel bewundert. So gehen alle drei Gegenstände von einem Gast zum anderen. Der letzte Gast legt sie alle links neben sich. Dann rückt er wieder vor und schiebt die drei nacheinander zum ersten Gast. Die Richtung ist wieder schräg nach vorn rechts. Erst wird die am weitesten rechts stehende Büchse, dann der in der Mitte liegende Löffel und schließlich der Beutel, die offene Seite voraus, weiter nach vorn gelegt. Wie immer ist das Knotenende der Beutelschnur der Büchse zugewandt. Das breite Ende des Löffels ist nach vorn gerichtet. Der letzte Gast macht dem ersten eine Verbeugung, die dieser erwidert. Dabei fordert er den letzten Gast auf, alles zurückzugeben. Statt dessen kann der erste Gast auch selbst das Zurückgeben übernehmen. Auf jeden Fall muß dabei die Reihenfolge umgetauscht werden. Dann müssen die drei vom Wirt aus gesehen genau so liegen wie vorher vom Gast aus gesehen, also links der Beutel, rechts die Büchse und in der Mitte der Löffel. Der Löffel muß mit dem Stielende, d. h. der schmalen Seite, zum Wirt sehen, und der Beutel muß den Boden auf der dem Wirt zugewandten Seite haben. Die beiden Gäste ziehen sich auf ihren Platz zurück.

Wenn der Wirt, der das Wassergefäß hinausgetragen hat, wiederkommt, stellt der erste Gast Fragen nach den drei eben betrachteten Geräten. Für die Beantwortung dankt der erste Gast mit einer Verbeugung. Auf die Verbeugung des Wirtes vor der Tür müssen alle Gäste mit einer Gegenverbeugung antworten.

3. Kohlenzeremonie. Die Kohlenzeremonie, die dem Koicha vorangeht, bietet im allgemeinen nichts Besonderes. Doch soll man zu Festtagen, hauptsächlich zur Neujaarszeit,

statt des Kohlenkorbes den kleinen hölzernen Kohlenständer, Sumidai, wählen. Die Kohlen werden wie immer angeordnet; nur der Kesseluntersatz wird fortgelassen, und statt seiner wird das Kamashikigami, die Kesselunterlage aus Papier, gebraucht. Sie wird zu dem anderen Papier in den Busen gesteckt. Nach dem Gebrauch klopft man sie über dem Sumidai ab und steckt sie wieder in das Kleid. Wie immer bei flacher Unterlage braucht man die Edazumi nicht beiseite zu legen.

Es ist Sitte, nach der Kohlenzeremonie eine Unterbrechung eintreten zu lassen, ehe man mit dem Koicha beginnt. Während dieser Pause stehen die Gäste auf und ruhen sich außerhalb des Teezimmers aus. Man nennt das Nakadachi. Was während dieser Unterbrechung im einzelnen geschieht, wird bei Gelegenheit der Teegesellschaften im nächsten Kapitel geschildert werden.

4. Vorschriften für den Sommer. Zunächst treten dieselben Abweichungen auf, die beim Usucha erwähnt wurden. Daneben ist nur noch wenig zu bemerken. So darf man im Sommer das kleine weiße Tuch nicht auf das Wassergefäß legen; denn man muß das Gefäß ja öffnen können, um vor der Teebereitung dem kochenden Wasser im Kessel frisches Wasser zusetzen zu können. Wie bei Usucha öffnet man das Wassergefäß und legt das Tuch auf den Deckel des Kessels. Trotzdem reinigt man den Deckel des Wassergefäßes in der für Koicha üblichen Art.

In Anbetracht der Sommerwärme läßt man auch das Nakabuta ausfallen; denn ohne Zudecken des Kessels bleibt das Wasser warm genug für die Teebereitung. Es würde ja auch widersinnig sein, das Wasser erst so vorsichtig warm zu halten und dann kaltes Wasser zuzusetzen. Auch während des Trinkens der Gäste fällt in der warmen Jahreszeit das Forträumen von Schöpflöffel und Futaoki und das Schließen des Kessels fort.

Sonst ist nur noch zu erwähnen, daß der Wirt im Sommer während der Besichtigung von Teebüchse, Beutel und Löffel schräg zur linken Ecke des Deckels der Feuerstätte gewandt ist und nicht wie im Winter gerade vor der rechten Ecke sitzt.

5. Vorschriften für Tanamono. Im allgemeinen braucht man nur alles bei Usucha Gesagte sinngemäß auf

Koicha zu übertragen; doch gibt es auch eine Anzahl von Sonderbestimmungen.

Ehe die Gäste erscheinen, muß die Büchse für Koicha mitten vor der Tana stehen. Den Abstand muß man abschätzen. Bei Daisu soll er ungefähr zwei Sun betragen. Gleichzeitig mit der Büchse für Koicha soll aber auch eine für Usucha als Schmuck aufgestellt werden. Sie gehört im allgemeinen auf das oberste Brett der Tana. Bei Sanjūdana steht sie auf dem zweit untersten Brett, bei Shōōdana über dem Fach; bei Shinodana findet sie ebenfalls auf dem Fach Platz, beim Dōkō auf dem Querbrett und so weiter.

Nach Koicha soll man die Teeschale nicht als Schmuck zurücklassen. Sie muß hinausgetragen werden. Sonst ist über ihre Handhabung nichts hinzuzufügen¹.

Nur wenn die Tana ein Shakutate verlangt, darf man Schöpflöffel und Futaoki als Schmuck zurücklassen. Sonst muß man sie wie bei Hakobidate hinaustragen. Ist ein Shakutate aufgestellt, so handhabt man Schöpflöffel und Futaoki wie bei Usucha. Findet Nakabuta statt, so muß der Schöpflöffel während dieser Zeit ebenfalls im Shakutate stehen. Genau genommen gilt diese Vorschrift streng nur für Hoya; bei einem anderen Futaoki darf man den Schöpflöffel auch während des Nakabuta auf das Futaoki niederlegen. Während man den Schöpflöffel in der linken Hand hält, schließt man den Kessel und steckt den Schöpflöffel wie immer mit der rechten Hand in seinen Ständer. Da es sich im allgemeinen um das Hoya handelt, ist die Handhabung noch etwas umständlicher. Denn wie schon beim Usucha beschrieben, geht dem Herausnehmen des Schöpflöffels das Öffnen voran, während dem Wegstellen des Schöpflöffels das Schließen des Hoya folgt. Das Hoya darf man auch beim Forträumen während des Teetrinkens der Gäste auf den Platz auf der Tana zurückstellen, den es bei Beginn der Zeremonie innehatte. Dorthin darf es auch beim Aufräumen vor der Besichtigung der drei Dinge zurückkehren. Das Aufräumen gestaltet sich einfach; es

¹ Mir ist aus dem Unterricht bekannt, daß die Teeschale bei Benutzung eines Daisu nicht links sondern gerade vor dem Wirt vorläufig niedergestellt wird; doch weiß ich nicht, wie weit diese Regel auch für andere Tana-mono gilt.

braucht nur noch die Spülschale aus dem Weg geräumt zu werden. Man setzt sie wie auch sonst an die linke Wand und stellt die Teeschale mit drei Bewegungen davor.

Eine besondere Betrachtung erfordert die Lage des Beutels der Teebüchse während der Teebereitung. Bei Daisu, Shino-dana, Shōōdana liegt er auf dem obersten Brett, weit nach der Wirtsseite verschoben, also bei normalem Zimmer ganz links. Benutzt man ein Nagaita, so legt man ihn in die linke Ecke. Wählt man eine Kōgindana, so kommt er in die Schublade. Bei Marujoku liegt er links auf dem oberen Brett, beim Oita neben dem Feuerbecken; bei Tabidansu gehört er mitten auf das untere Querbrett, bei Sanjūdana mitten auf das zweit oberste Brett. Beim Dōkō hängt man ihn an den Nagel, der rechts für den Schöpflöffel eingeschlagen ist (Skizze 91b). Man darf aber auch einen Nagel in der linken Wand benutzen.

6. Besondere Vorschriften. Alle die besonderen Vorschriften, die für Usucha erwähnt wurden, kommen auch für Koicha in Betracht. So muß zum Beispiel eine Teebüchse zunächst in der ihr eigentümlichen Art gereinigt werden. Erst dann folgen die reinigenden Bewegungen, die für Koicha vorgeschrieben sind. Auch bei der Handhabung vor dem Hinstellen zur Besichtigung wird die der Büchse eigentümliche Sonderbestimmung gewahrt. Um ein bestimmtes Beispiel zu geben: die Oimatsu wird immer erst links vom Scharnier, dann rechts vom Scharnier abgewischt, ehe man sie in der dem Koicha gemäßen Art drehend reinigt. Beim Entnehmen des Tees öffnet man die rechte Seite, und beim Hinstellen zur Besichtigung dreht man sie um hundertundachtzig Grad. Die Drehung geschieht mit der linken Hand; die rechte hält das Tuch. Zuletzt verläuft das Scharnier wieder senkrecht zum Beobachter.

Zudem gibt es auch noch einige wenige besondere Vorschriften, die für gewisse Geräte bei Koicha gelten. So darf man bei Tsurigama nie die Tür öffnen, auch dann nicht, wenn die Wärme Gäste und Wirt belästigt,

(Fortsetzung folgt.)

WEITERE ERGÄNZUNGEN ZU SACHAROW'S MANDŽURSKO-RUSSKI SLOWARJ¹

Von E. VON ZACH

- S. 7 in der modernen Shihking-Übersetzung finden sich die Verba: *aisilanjimbi* (IV 480 來爲), *saralanjimbi*, *uculanjimbi* (IV 491 來游, 來歌).
- S. 8 *aisiri* = *aisin* + *sirge*; *aisuri* = *aisin* + *turi* (*cecike*).
- S. 9 ergänzt *aohan* 敖漢 „eine Art Lotusblume“ (findet sich in Kienlung's Gedichten auf die Sommerresidenz Jehol); auch mongolischer Stammesname.
- S. 9 *aimangga* findet sich im Buddhanamen: *arsalan aimangga fucihi* 獅子軍佛 (*simha-sena*).
- S. 13 *aniya hacin i fujurunga ejebun* 竄華紀麗 „Name eines von 韓鄂 verfaßten Werkes“, vgl. Pétillon, S. 101 u. *T'oungpao* 1923, S. 91.
- S. 19 *akôci* *akôci* „weder . . . noch“, z. B. im *Shihking*, Legge IV₃₁₅: *akôci mimbe neneme obumbi*, *akôci mimbe amala obumbi* „weder früher noch später ward ich erzeugt“.
- S. 22 ergänze *ag'aja*, 阿那吒, das wahrscheinlich dem Sanskr. *anāgāmin* entspricht.
- S. 23 ergänze *abida* = Amida.
- S. 30 verbessere: *adame* (nicht *adaha*) *kadalara da* „Oberstleutnant“; *adaha* kommt im Tsochuan (z. B. 601₁₃) in der Bedeutung: „Ministiergehilfe“ (介) vor.
- S. 32 wie *adulasi* von *ulebusi* (S. 158) unterschieden wird, ergibt sich aus Tsochuan V 611₁₆; diese Stelle ist auch für die Differenzierung der Ausdrücke *twiesesi*, *aisilasi*, *hartusi*, *faislasi*, *asarasi* interessant.

¹ Fortsetzung der in den Mit.OAG. (= Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens) Bd. XIV, Teil 3, 1913 publizierten Ergänzungen.

- S. 36 *alun* (*indahôn*) ist vielleicht eine Zusammenziehung von *angga* + *foholon*.
- S. 38 fehlt der Vogelname *alhuru dudu* (火校斑) = *alha* + *huru*; das Buleku bithe sagt: *kekuhe ci ajige, asha uncehen sahalıyan, huru i suwayakan bederi tuwai görgin i adali*.
- S. 39 zu *albalambi* „durch amtliche Würde einschüchtern, vgl. Shuking III 603.
- S. 40 *almin* (*indahôn*) = *angga* + *golmin*.
- S. 41 *amargingge köbulin mudangga cecike* ist dem Buleku bithe zufolge kein Synonym des *guwendehen* (oder *köbulin ilenggu cecike*); *banin köbulin ilenggu cecike de adalikan bime ashai sejile emu jalan i sanyan funggalä bi*.
- S. 44 ergänze *amba fusa* = „Mahāsattva“; „Avalokiteśvara“ wird mit *jilgan i bulekušere taasengga fusa* (vgl. S. 732) gegeben; „Trāyastriṃśa“ (忉利天) mit *gōsin ilan abka*; „Bahujana“ mit *geren-ergengge*; 娑婆世界 Sanskr. *sahā lokadhātu* mit: *dōsombure mangga jalan jecen*; *Anuttara samyak sambodhi* = *delesi akō unenggi hafuka bodi*; „Tuṣita“ = *urgungge abka*; „Māyā“ 摩耶夫人 = *maya fujin* usw.
- S. 53 ergänze: *araha baksatu*, 外委 „Unteroffizier“, vgl. Brunner und Hagelström Nr. 752.
- S. 53 zu *ajigesı* vgl. z. B. den Satz im Buleku bithe: *ajin jelu takō be ajigesı faitafi, inı nimenggi de caruhangge be, heihuwe sembi*.
- S. 55 ergänze *arhungga ucun* „das Musikstück 象“, *Liki*, ed. Couvreur I 492.
- S. 55 *arsi* = ʔsi.
- S. 64 (unter *enji*) und 654 (unter *sayu*) lies *sayo*; ebenso lies *sayolara niyalma* unter *sayo*; zu letzterem Wort vgl. den Satz im Buleku bithe: *yali i jergi jaka be suwaliyarakō bolge sayo i hacin be, enji sembi*.
- S. 67 unter *eksembi* lies *eksere saksire*; wenigstens lautet die betreffende *Liki*-stelle (ed. Couvreur I 161): *uthai ofi eksere saksire oci albatu ombi, eyere sekiyere oci buya niyalma ombi* „celui qui se hâte trop est un homme grossier, celui qui agit avec trop de lenteur est un homme vulgaire“.

- S. 67 zu *ehe acabun* vgl. Shuking III 340: „the unfavourable verifications“.
- S. 70 *ebšu* = *eberi* + *mušu*; auch *ebte* scheint mit *eberi* zusammenzuhängen.
- S. 72 *eten* „Tüchtigkeit“, vgl. z. B. mandschurische Übersetzung des *Ku-wên-yüan-chien* C. 16₄₆.
- S. 78 *elbengge gu*, Shuking III 558 „the mace-cover“.
- S. 78 *elhebure hiyan moo* ist eine Übersetzung des chines. 安息香木, obwohl 安息 (*an-hsi*) hier nicht „beruhigen“ bedeutet, sondern phonetisch für das Arsacidenreich Parthien steht, woher dieser Balsam (*Styrax benzoin*) stammt.
- S. 79 das Buleku bithe sagt unter *eldei*: *giyao san alin* (驕山) *i enduri gurgu* . . . *tuunggu de dosire tuire de elden bi*; warum Sacharow von einem Meerungeheuer oder Krokodil spricht, ist mir unverständlich.
- S. 84 zu *ejetungge dangse* vgl. Mêngtzü II² S. 327: die Annalen von Chin.
- S. 84 zu *ejebukô* („Annalist“, „Chronist“) vgl. Liki, I 474; zur Umgebung des Kronprinzen gehören der *sefu* („Lehrer“), *karmakô* („Kurator“, „Beschützer“), *neilebukô* („Ratgeber“) und *ejebukô* („Annalist“).
- S. 86 *eritun* ist vielleicht *erihe* + *tetun* („Material zum Rosenkranz“) — übrigens eine Etymologie, die bei *elbitun* (*elbihe* + ?) versagt; *hiyatun* 旱暵 hängt mit *hiya* „Dürre“ zusammen.
- S. 87 lies *eru jeru*; ergänze *erumci* „Scharfrichter“.
- S. 92 hätte *i* als Genitivpartikel Erwähnung finden sollen; vgl. *ni* S. 222.
- S. 93 *ineku jike fuchi* = „Tathāgata“.
- S. 96 *igeri* ist vielleicht auf *ihan* + *garin* zurückzuführen.
- S. 97 *ihangga kôntaka*, Shihking IV 625 „the bull-figured goblet“.
- S. 97 unter *ihasi* wäre die Angabe des Buleku bithe erwähnenswert: *erz nihe be beli i dolo sindaha de, coko golohoi jailambi*.
- S. 97 verbessere, daß die Hülsen (*hohô*) der *Gleditschia sinensis*, nicht die Nadeln, *ibagan i kalmari* heißen.

- S. 99 In der „Éloge de la ville de Moukden“ findet sich der Satz: 群疑巨潘, *siten sabi simiya bira de isarlaha*, vgl. auch de Harlez, *Manuel* S. 136 (wo sich über 20 Druckfehler finden), Klaproth, *Chrest*, S. 272: „nous arrivâmes aux rives du Simia“. Das Wort *isarlambi* findet sich nicht in den Wörterbüchern; es dürfte von *isan* gebildet sein ähnlich wie *sabdarlambi* von *sabdan*.
- S. 102 lies *ituri kekuhe*.
- S. 103 *ilan acangga hergen* dürften zwei oder drei chinesische Charaktere sein, die in den Wörterbüchern zwecks Wiedergabe des Lautes einer mandschurischen Silbe vereinigt sind; vgl. Gabelentz, *Große Chinesische Grammatik*, S. 89.
- S. 104 *iluci de* (auch ohne *dei*) heißt: „drittens“; die Reihenfolge ist: *ujude* („erstens“), *jaide* („zweitens“), *ilaci de* („drittens“), *duici de* („viertens“) usw.
- S. 109 *ilhuru* (vgl. Denison Ross Nr. 282) = *ilha* + *huru* (錦背).
- S. 116 lies *ira i nure*, vgl. dazu *wangga irai nure* S. 1104, wo es irrtümlich heißt, daß dieser Wein aus Reis (und nicht aus Hirse) bereitet wird, und *Liki*, ed. Couvreur, I 280.
- S. 117 *irusu* (沈香 „das im Wasser untersinkt“) steht etymologisch mit *irushôn* in Verbindung.
- S. 117 *irgasambi* findet sich in der modernen Shihking-Übersetzung IV 95 für 盼兮 „the black and white of the eyes clearly defined“ (Gabelentz übersetzt unklar: „schwarze und weiße Augen haben“); an gleicher Stelle findet sich *ijarsambi* für 偕兮 „Grübchen erscheinen, wenn sie kokett lächelt“; letzterer Ausdruck (*injere faksi*) ist bei Sacharow, S. 95, unrichtig übersetzt.
- S. 119 *oilohon hatan* (das später in *oilohon hakein* geändert wurde) bedeutet: „oberflächlich und hastig“ und ist eine der sechs Beurteilungen (*dahabure gisun*) bei dem großen, alle 3 Jahre stattfindenden Beamtenexamen (大計); zu den übrigen gehören: *erdemu eberi* („von unzureichenden Fähigkeiten“), *budun uhukun* („schwach und verbraucht“), *ginggun akô* („schleuderhaft“) und *se sakdaka* („zu alt“).

- S. 122 daß die Verbalform *ongkiha* nicht vereinzelt dasteht, geht aus der folgenden Stelle des *Liki*, ed. Couvreur I 524 hervor: *tuttu gurgu ongkihe de isinarakô ombi*.
- S. 126 zu *oholiyo* sei bemerkt, daß das Buleku lithe folgende Definition gibt: *emu galai falanggô yondoro ebsihe ufiki be, oholiyo sembi* „die Maximalmenge die auf einer Handfläche Platz hat“. Damit stimmt wieder die Erklärung des Ch'ing-wên-hui-shu unter *oholiyombi* nicht überein: 凡物兩手掌勺之捧之; vgl. auch Tsochuan V 314b: *jahôdai i dorgi simhun oholiyoci ombi* „the fingers (cut off) could be taken up with both hands“; dagegen Shihking IV 335 *jeku be oholiyofi* „with a handful of grain“. Sacharow ist dahin zu verbessern, daß 10 *oholiyo* = 1 *moro hiyase* (ein ähnlicher Fehler findet sich unter *to*, das äquivalent mit 5 *moro hiyase* ist, und unter *hiyase*, das äquivalent mit 10 *moro hiyase* ist). Schließlich ist erwähnenswert, daß Tsochuan V 752₁₇ 勺飲 im mandschurischen mit *oholiyo muke* wiedergegeben wird; ebenso 一勺 im *Chung Yung*, Legge I² 421: *emu oholiyo*.
- S. 130 zu *omin* vgl. folgende Stelle im Kuliangchuan, Hsiangkung, 24. Jahr: *emu hacin i jeku manduhakô be hibcan sembi, juwe hacin i jeku manduhakô be yuyun sembi, ilan hacin i jeku manduhakô be haji sembi, duin hacin li jeku manduhakô be omin sembi, sunja hacin i jeku manduhakô be amba kôkiran sembi*, vgl. Legge V 508 und meine „weiteren Ergänzungen zu Sacharow“, Tōkyō 1913, S. 258.
- S. 130 *omkiya* ist „das fliegende Eichhörnchen“ (*Pteromys volans*), aber nicht „die Fledermaus“.
- S. 132 *oron buhō* (mit Geweih in beiden Geschlechtern) ist „das Renttier“; das wilde Renttier heißt *iren*; die lautliche Ähnlichkeit ist auffallend.
- S. 141 *uncehen golmin buhō* ist „der Milu“ oder *Cervus Davidii* des Nan-hai-tzū (Peking), im *Suhuna* 四不像 (vgl. Piry, *Manuel*, S. 805).
- S. 145 *ugingge coko* = *uyun* + *gin* (筋).
- S. 156 *ulana* (oder *fulana*) ist „*Prunus humilis*“.
- S. 161 *ulhisungge* findet sich in der Mandschuübersetzung des

Shuking III 283: „it is man who is the most intelligent of all creatures“.

- S. 171 *urka cecike* = *ulhó* + *karka*.
 S. 179 *yangturi*, 人面子 ist „Spondias dulcis“.
 S. 181 *yahari* (火炭子) ist „Mirabilis jalapa“.
 S. 184 lies *yasai silenggi*.
 S. 188 unter *yacin garunggô ilha* lies *garunggô*.
 S. 189 *yacike* = *yacin* + *cecike*; *yaciha* ist vielleicht *yacin* + *usiha* (*tubihe* als zweiter Bestandteil würde wohl die Endung *he* ergeben haben).
 S. 189 unter *yacisu* lies *gahacin* und *muke gahacin*; letzteres Wort ist vielleicht *gaha* + *yacin*.
 S. 190 zu *yarugan sejen* vgl. *Liki*, ed. Couvreur I, S. 65: „à l'enterrement d'un prince sur le char joyeux (c. à d. sur la voiture que le prince montait de son vivant) la place qui est à gauche (la place du prince) est laissée vide (son âme est censée de l'occuper)“. Sacharow ist hier total unrichtig.
 S. 196 zu *yehengge etuku* und *mahala* vgl. *Liki*, I, S. 183, II 128, 129, 564, 576; dagegen wird 練冠, *Liki* I 156, 438 mit *gulu mahala* übersetzt; solche Inkonsistenzen finden sich in der mandschurischen *Liki*-Übersetzung sehr oft: so wird 緋線 I 183 mit *fulakhôn boco i bitumbi*, II 576 mit *misun boconggo be bitumbi* wiedergegeben; oder 深衣 wird überall mit *sumin etuku*, I 156 dagegen mit *laniyangga etuku* übersetzt.
 S. 198 *yo* als Maßeinheit ist das chinesische 侖, *yo*, und nicht 斗; in der modernen Sprache steht dafür *sefere*, entsprechend dem chinesischen 勺 (*shuo*² oder *shao*²), und es heißt im Pu-hui, daß 10 *sefere* = 1 *oholiyo* (合); danach müßte *sefere* die Bedeutung „ein Löffel voll“ haben; *sefere* bedeutet aber „eine Handvoll“ (一把) und *oholiyo* „beide Hände voll“ (一掬). Bemerkenswert ist, daß es im K'angshi unter 合 ausdrücklich heißt = 兩侖 (und nicht „zehn“) oder 合侖 (obwohl der Kommentar hinzufügt: „eine Ausgabe hat 十侖“). Ferner behauptet K'anghsi unter 掬, daß dieser Charakter in der Shihkingstelle IV 411 „eine Handvoll“ (und nicht „beide Hände voll“) bedeutet; danach würde man in

der Mandschuübersetzung *sefere* erwarten, findet aber *oholiyo*; Legge übersetzt ebenfalls: „the two hands full“; Shihking IV 179 finden wir *oholiyo jaluka*.

- S. 200 lies *yongsunggo dorolon* (von *yongsu* abgeleitet).
- S. 200 unter *yokcingga* hätte auf *malhôn yokcingga* („gut aussehend, obwohl wohlfeil“) verwiesen werden sollen.
- S. 204 zu *yuyun haji* vgl. Lunpü I² 247, Shihking IV 325 und 328, Tsochuan V 369₁₀; 飢 *yuyun* bedeutet, daß „2 Getreidearten nicht wachsen“, während bei 饑 *haji* 3 solchen Misswachs zeigen. Legge akzeptiert die Erklärung des Kwang-yün, wonach 飢 „a famine of the grain crop“, 饑 „a famine of vegetables“ ist; es ist interessant, daß wir im mandschurischen Lunyü und Shihking *yuyun haji*, im Tsochuan *haji yuyun* finden, woraus sich ergibt, daß eine strenge Differenzierung der beiden Worte verloren gegangen ist. Über *hibcan* und *omin* siehe weiter oben zu S. 130.
- S. 208 ergänze: *nakacina* „halt ein!“, z. B. Tsochuan V 637₁₁; vgl. *joocina* und *tuwanacina*, Shihking IV 148: „geh und sieh doch!“
- S. 209 *nasan arambi* findet sich Liki I 647 und II 24 für 爲菹 „in Essig einmachen“; das daselbst vorkommende 辟難 wird mit *gidambi* „in Soja einmachen“, 宛脾 mit *dahsulambi* „einsalzen“ wiedergegeben. Es ist interessant, daß Couvreur an erstzitatierter Stelle 辟難 durch eine Cäsar trennt und vom „chair du poulet“ spricht. Auch Legges Übersetzungen unter I 463 und II 80 stimmen durchaus nicht überein. Das 爲膾 wird mit *saka arambi*, *saka obumbi* „ein Hachis machen“ übersetzt; 爲軒 mit *farsi arambi* „feine Fleischschnitten machen“.
- S. 213 ergänze *narhôn hergen* „Kommentar“.
- S. 224 wenn *niohun* „bohnengrün“ ist (das Buleku biŋthe sagt: *niowanggiyan de sahakôn elden bisire be*, *niohun boco rembi*), kann *niohukun* 沙綠 nur ein „mattes Bohnengrün“ (*majige niohun*) bezeichnen.
- S. 225 letzte Zeile links lies: *nioronggo dabtangga loho*.
- S. 227 *niowariha* = *niowari* + *yarha*.
- S. 228 hier hätten die *ninggun jase* („die 6 Forts“, 六邊 „im

Weidenzaun" — *burga jase* — zwischen Mandschurci und Mongolei, der östlichen Fortsetzung der großen Mauer, vgl. Palladius I 54) Erwähnung verdient. *horongge, yengge, yenden, giyamcan, aiha* und *fuacan*; es bestand auch eine diese Forts verwaltende Zentralbehörde: *horongge jasei jergi ninggun jasei baita be kadalame icihiyara yamun*.

- S. 232 *nituri* = *nimala* + *turi*.
- S. 242 lies *niyaninyangfiji*, 金絲草 „*Polygonum filiforme*“, hängt mit *niyaki* „Eiter“ zusammen; *niyancari* mit *niyancangga* „kräftig“; *niyaninyun* mit *niyaniombi* „kauen“; *niyolodo* mit *niolombi*; *niyohombi* mit *niolumbi*; *niyociki* (kleiner als der *temen cecike*; die Endung *ki* scheint diminutive Bedeutung zu besitzen, vgl. *honiki, kôwatiki*) mit *niyo* „Sumpf“ (ebenso S. 225 *niojan* = *niyo* + *ija*).
- S. 243 unter *niyanjari ilha* (迎春花) heißt es im Buleku bithe: *daci gebu akô bihe; bilafi niyanjan be okdome alibuha ofi, niyanjari ilha sembi*, „da man die Blume, die ursprünglich keinen Namen hatte, bei Einholung der kaiserlichen Säfte pflückte und überreichte, wird sie Hofsäftenblume genannt“.
- S. 244 *niyadaha* ist eine spät reif werdende Birne (*niyada* + *sulhe*).
- S. 247 es ist unklar, warum Sacharow von den 3 Kantaten, die beim Bankett nach der Frühjahrszeremonie des Pflügens gespielt werden (und zwar beim Auftragen der Speisen, des Tees und des Weines) nur eine erwähnt; auch die übrigen Musikstücke z. B. beim Bankett anlässlich des kaiserlichen Besuches im Kuo-tzû-chien (*bithei yamun*) oder anlässlich militärischer Erfolge usw. läßt er unberücksichtigt. Nur das *ujibure tacihiyan i mudan* bringt er S. 168 mit unrichtiger Übersetzung; dasselbe wird gespielt bei dem durch den Präfecten von Shun-t'ien-fu anlässlich des Festes 鄉飲酒 (vgl. Liki, II 652) gegebenen Trinkgelage.
- S. 248 *niyengceri* = *niyengniyeri* + *ceri* („*Lychnis coronata*“).
- S. 251 *kandatu*, 領胡 = *kanda* + *hohonto* (nicht *hohontu*).
- S. 253 zu *kaba ira* vgl. Shihking IV 470: *sahaliyan ira kaba*

ira ni, Legge: „the black millet and the double-kernelled“.

- S. 261 ergänze das *karan gida ba*, 虎鎗處, vgl. Brunnert und Hägelström Nr. 739.
- S. 263 *kartukô* ist der 嘉魚 des Shihking IV, S. 270; *karmatara janggin* „Gardekapitän“, IV 322, III 301; *kargiha subkeri*, Liki I 742 „die ungesäumte Sackleinwand, die der Sohn beim Tode des Vaters trägt“; *kargimbi* bezieht sich nur auf „das Abschneiden der Haare“ (nicht „der Füße“); *karmatu mahatun* wurde von den prinzlichen Leibgardeoffizieren (*hafara karmara hafasa*, vgl. Mayers, *Chin. Govern.* 3rd ed. Nr. 36) getragen, während das *horontu mahatun* von den kaiserlichen Leibgardeoffizieren (*han sai hanci dahalara coohai hafasa*) getragen wurde.
- S. 268 lies: *kesi be tuwakiyara gurun be dalire gung*; die 9. und 10. Stufe (*jakôn ubu de dosimbuhakô gurun be dalire gung* und *jakôn ubu de dosimbuhakô gurun de aisi-lara gung*) sind bei Sacharow unerwähnt geblieben.
- S. 273 *king* wird in der älteren Sprache auch für *delhe* (頃) gebraucht.
- S. 274 *kisari* ist eine „kastrierte Stute“.
- S. 276 ergänze *kiriji*, 邪利失 = sanskr. *krtya* „Dämonen“, und davon das Femininum *kirica* = *krtyā*.
- S. 280 *kobdolombi* „im Futteral (*kobdon*) bergen“, findet sich im Shihking IV 278, wo es sich nach Legge bezieht „to the attaching of the bow to a bamboo frame, to keep it from warping“. Sacharows Erklärung beruht auf einer unrichtigen Auffassung der Worte 受言載之. Das erwähnte Bambusgestell wird Shihking IV 195 mit *moo tanggikô* übersetzt.
- S. 291 unter *kutitu lorin* verbessere chin. 駿驥 „*giowei ti*“.
- S. 293 zu *kumuci* vgl. Shuking III 82 „officer of music“; übrigens wurden so auch Gehilfen im Ministerium für Musik genannt, deren höchster (署使長) *kumuci da* hieß.
- S. 295 *kurisi* ist wahrscheinlich *kuri* + *ihasi*.
- S. 299 unter *gaihamsitu* sollte auf *nishu*, S. 231, verwiesen werden, wo wieder *dekjiltu* zu verbessern ist.

- S. 304 *gabtame sonjoro yamun* (澤宮) ist ein Name für das Kuo-tzü-chien; vgl. dazu Liki, II 677.
- S. 305 *gashatu* ist keine „Dohle“, wie Sacharow glaubt, sondern „a flag with falcons represented on it“, Shihking IV 86, 263, 552; vgl. *makitu* (Sacharow S. 867), das „eine mit Quasten (*maki*), Yakschweiften usw. verzierte Flagge ist, und *mekitu* — von *mei*he + *makitu* — wegen des Schlangengebildes auf der Flagge.
- S. 309 *gajungga orho* 董, Shihking IV 438, Liki I 624 ist *gaha* + *ujungga* (鳥頭); bei *gacuha* muß erwähnt werden, daß so die Fußknöchel des Saiga (*gio*), des „Moschustieres“ (*sirga*), des „Schafes“ und der „Ziege“ heißen, während jene des „Hirsches“ *buhô* und des „Rindes“ *lodan*, jene des „Schweines“ *lolo* heißen.
- S. 311 ergänze *g'arg'asundi fucihi* = *Krakucchanda* (tibet. *ak'or-ba ajig* „the breaker of transmigratory existence“, vgl. Sarat Chandra Das, *Dictionary*, p. 190); auch die Übersetzung: *jobolon jalan be ofulere fucitri* findet sich.
- S. 314 *gencehengge hengke* (五飲子) ist „Averrhoa carambola“ (nach anderen *Actinidia chinensis*); daselbst lies *moo hengke*. Das synonyme 羊桃 und 長楚 des Shihking, IV 217, wird im Mandschurischen mit *uluri* wiedergegeben.
- S. 318 unter *gesungge* lies 返魂木 *fan hön mu*; etymologisch ist das Wort mit *gesumbi* (vgl. *gesuhe*) „wieder zu Kräften kommen“ in Verbindung zu bringen.
- S. 326 ergänze *gi irgebun* = *gāthā*, 偈, lies *gio turibuhs*, eine sprichwörtliche Redensart (im Chines. 旗杆底下換了操), *gio* (犛) ist „das Reh“ (*Capreolus manchuricus*), *sorga* (驢) vielleicht „der Cervus sika manchuricus“; das Buleku bithu identifiziert *sirgatu* mit 驢, *giyôn*, welch' letzterer Charakter im Shihking IV 34 wieder mit *sirga* wiedergegeben wird. *Sirgatu* ist vielleicht „der Cervus hortulorum“, *suwa* „der Cervus axis“, *ayan* „der Cervus xanthopygus“ (der mandschur. Wapiti), *jeren*, eine Art Antilope („*Procapra subgutturosa*“).
- S. 330 unter *gihintu lorin* ergänze chin. 野驢, *gioi hioi*.

- S. 332 unter *gituku* verbessere 雞頭滑 *gi teo hōwa*; auch unter *nirhōwatu* sollte der chines. Name 泥滑滑, *ní hōwa hōwa* (*ini guwendere jilgan be dahame gebulehebi*) erwähnt werden.
- S. 336 *gimšu* (vom chin. 鵪鶉) ist „die männliche Wachtel“, *bimšu* 雌 (vgl. K'anghsi Rad. 53, 8 Striche) „die weibliche“; vgl. *China Review* XXV 189: Giles' *Chinese Dictionary* Nr. 448.
- S. 339 *gokto hengke* ist die Übersetzung für 果贏之實, Shihking IV 236 „The fruit of the snake-gourd“, *Tricosanthus cucumerina*. *gokto* = chin. 果 + *okto* (vgl. *bekto* S. 488).
- S. 341 *golafungga moo* = *gosin* + *jalafungga*.
- S. 342 *golo be jafame eyeha*, Shuking II 99: „The nine branches of the Ho were conducted by their proper channels“.
- S. 345 unter *goro* (einer Eichenart) lies: *hohonggo*; die Worte des Buleku bithe: *yali fulgiyan bime ilhangga*, 本紅有花, „das Stammholz ist rot und gemasert (geblümt)“, hat Sacharow auf die Blätter bezogen.
- S. 346 *goroki genggiyelere taktu* ist der Überwachungs-Pavillon des Prüfungshofes (*Ming-yüan-lou*, vgl. Zi, *Pratique des Examens littéraires* S. 107).
- S. 351 das 呢呢 des Shihking IV 51 und 綿蠻, IV 418 (beide im Sinne Chu Hsi's: „the notes of the orioles“) werden im Mandschu mit *gôli gali sere* wiedergegeben. Sacharows „flüchtig hinsehend, mit den Augen blitzend“ ist ein Mißverständnis. *gôli gôli sere* wird für 嘈嘈, Shihking IV 6 „resounding far“, gebraucht.
- S. 353 in der modernen Shihkingübersetzung (IV 293) findet sich für den melancholischen Schrei der Wildgänse *gôr gôr seme*.
- S. 355 wäre das im mandschur. Kuwënyüanchien, Bd. 3, Bl. 3 verso vorkommende, dem chines. 瞽 entsprechende *gu i' niyalma* „blinder Musiker“ (blind = augenlos) zu erwähnen; ebendasselbst *seo ohongge* („die pupillenlosen“) und *meng ohongge* („die amaurotischen“); vgl. Chavannes, *Mém. hist.* I 273. Die Shihkingstelle IV 457 lautet in der alten Übersetzung: *meng seo kumun deri-bumbi*, während in der neuen *dogosa* steht.

- S. 257 *gunirembi*, *uce gunireke* wird von der offenen Tür gebraucht, die infolge des Luftzuges von selbst zuschlägt.
- S. 358 *gungguhun* = *gunggulu* + *indahön*.
- S. 360 unter *gubulembi* verbessere *gofoholombi*; *guh'ang* ist chin. 葶, Shihking IV 286, vgl. *China Review* XXV *Manchurica* Nr. 18; es ist wohl das einzige mandschurische Wort, in welchem *h'a* vorkommt. — Unter *gukdun jofohori* „warzige oder höckrige Orange“, *Citrus nobilis*, heißt es im Buleku bithe: *eshun de amtan jufuhun*, *gegen goika manggi jancuhön ombi* „im unreifen Zustand von saurem Geschmack wird die Frucht gegen Ende Oktober süß“. Unter *ajida jofohori* (枸橘), einer Varietät der *Citrus medica*, findet sich im Buleku bithe folgende Beschreibung: *abdaha jofohori moo i abdaha i adali*, *cikten gargan de bula bi. ilha lanyan, amtan wa akö. banin jofohoci* (枳) *i gese bime notho nekeliyen*.
- S. 361 *gusimen* = *gu* + *simen* (etwa „Edelsteinessenz“).
- S. 362 unter *gulu* (*fulgiyan, haksan, yacin*) *bocoi suje sara* lies: „gebraucht von den kaiserlichen Konkubinen 3. Ranges“ (*fei* — nicht *gui-fei*); der von den *gui-fei* gebrauchte Schirm heißt *mudangga fesin i haksan bocoi suje sara*.
- S. 363 *gujehe* = 鵲鵲 + *kekuhe*. — Chines. 眷屬 wird mit *gucu giyajan* übersetzt, wenn es sich um die Begleitung eines Gottes oder Herrschers handelt, sonst mit *niyaman hönckikin* oder *giranggi yali*.
- S. 366 fehlt *guwan i niyalma*, Stallknecht des Neiwufu (vgl. Gabelentz, *Wörterbuch*, und Brunnert und Hagelström Nr. 88).
- S. 370 *giyakdalambi* „zustutzen“, findet sich im *Iking*, Legge S. 384: *moo be giyakdalame selbi arafi*.
- S. 379 *handucun* = *handu* + *ucun*, vgl. dazu Grube, *Zur Pekinger Volkskunde*, S. 104.
- S. 381 muß es heißen: (*fulgiyan, haksan, sahalijan*) *bocoi suje de aisin dambuka garudangga kiru* (nicht *kiyoo*); es handelt sich also um eine Fahne, nicht um eine Sänfte.
- S. 384 zu *hasi funta* (柿霜) vgl. B. Laufer, *Loanwords in Tibetan*, Nr. 247, *T'oung Pao* 1916, S. 516: „crystallised Diospyros, prepared by taking off the skin of the

fruits, and then exposing them to the sunlight and night dew until they are dry, when a whitish powder gathers on the surface“.

- S. 392 ist ausgelassen *hacinggai maksin* „aller Art Tänze“, 萬舞, Shihking IV 625, 633, wozu Legge im Index bemerkt daß der erste Charakter „military dancing“, der zweite „civil dancing“ bedeutet; in der mandschurischen Tsochuanübersetzung (Legge V 19) wird auch tatsächlich 萬 mit *kalkangga maksin* („Schildtänze“) wiedergegeben, obwohl aus dem folgenden 羽 *dethe* klar hervorgeht, daß mit der Fasanenfeder und nicht mit dem Schilde getanzte wurde, vgl. meine Ergänzungen zu Palladius Nr. 100 und Liki, ed. Couvreur I p. 230.
- S. 393 *hacuhiyan* = *hacuhan* + *mucikiyan*, vgl. Shihking IV 606.
- S. 401 verbessere *heiherilembi*, vgl. Shihking IV 399 *emdubei maksime heiherilembi heiherilembi*.
- S. 404 ergänze *hehe gaire doose* (火居道士) im Gegensatz zu *bolgomire doose* (清真道士).
- S. 407 *hesen ulhun* entspricht dem chin. 綱領 „Grundriß“, „Übersicht eines Buches“ (ähnlich unseren Prolegomena). Sacharow: „Kragen mit Einfassung“!
- S. 417 lies *hingari sogi* (chin. 行 + *ingari*).
- S. 426 *hohonto* steht mit *hohodombi* in Verbindung, weil der Ruf dieses Tieres an den Schrei des Menschen erinnert.
- S. 432 lies *horon be algimbuha amban*.
- S. 433 lies *horon bodohonggo hafan*; ferner ist der *horon tuwancihiyangga aisilaha hafan* (8 b) ausgelassen; *horonggo yangsangga deyen* = Wu-ying-tien 武英殿; endlich lies *horonggo cecikengge mukšan*.
- S. 433 ergänze *horonggo maksin*, der Tanz 大武, Liki I 492; ebenso *horonggo kumun*, die Musik Wu-wang's, vgl. Lunyū I² 164.
- S. 436 unter *hōhōli*, Sanskr. *ulūka*, lies *hōtahō*.
- S. 437 *hōsiri moo* (槲 *hō*) ist *Quercus dentata*.
- S. 440 *hōlgican niveke* = 葫蘆 + *yargican*; *pilgican* ist vielleicht 皮葫蘆 + *yargican*.

- S. 444 *hōwakiyambi* bedeutet auch: „aus den Listen der Bannerleute streichen“.
- S. 449 *hule* (= *juwan ajige hiyase*) ist doppelt so groß als *sunto* (= *sunja ajige hiyase*). *badun* = *juwan amba hiyase*, und seine Hälfte ist wahrscheinlich *da suntō*; weil *sunto* aus *sunja* und *to* zusammengesetzt ist, so dürfte *ajige hiyase* (wofür man nirgends eine Erklärung findet) und *to* synonym sein.
- S. 450 unter *hurkun gōwara* lies chin. *hu kuwa ing* (呼誇鷹).
- S. 456 lies *hiyalhōwa*.
- S. 457 zu *hiyotokon loho* (削) „Messer, um Charaktere in die Bambustabletten einzuschneiden“, vgl. Liki, ed. Couvreur II 19 und *Chouli*, trad. Biot II 492 (Legge, Liki II 77 übersetzt: „sharp-edged weapons“).
- S. 462 ergänze: *baita be ejere yohibun* entsprechend dem chin. 紀略; ferner lies: *baita ejere tinggin*.
- S. 467 lies: *banin be dahara tanggin*; eine andere Halle, *doro be dasara tanggin* ist S. 823 erwähnt; die übrigen Hallen des Kuo-tzū-chien und zwar *mujilen be unenggi obure tanggin*, *mujin be wesihulere tanggin*, *jurgan be tob obure tanggin*, *tacin be badarambure tanggin* sind übergegangen.
- S. 480 *baramida* ist wahrscheinlich die „jackfruit“ (*Artocarpus*). — *baramit* steht für sanskr. *pāramitā* 六度 („the six means of passing to Nirvāṇa“), welche da sind: *fulehun* (*dāna*), *targacun* (*śīla*), *kiricun* (*kṣānti*), *kicen* (*vīrya*), *samadi* (*samādhi*), *sure* oder *baranza* (*prajñā*).
- S. 482 ergänze unter *bargiyara asarara calu*: in Hui-chou, Kwang-tung.
- S. 488 *bekto* (*bei* 貝 + *okto*) kommt im Shihking IV 88 vor und ist eine Gattung Lilie; die alte Shihkingübersetzung hat dafür *mang okto* (貝母). Sacharow: Bremse!
- S. 489 *beten* ist der Regenwurm (*Lumbricus*), *usi umiyaha* der Spulwurm (*Ascaris*), *tanyan umiyaha* der Bandwurm (*Taenia*). Die im Buleku bithe und Sacharow angegebene Länge (*emu jurhun*) des letzteren bezieht sich natürlich nur auf die abgegangenen Proglottiden. *funjima* (白蛉子) ist eine Art Kriebelmücke (*Simulium*); unter *funima* lies *funjima*; *oyo* ist Sandfloh,

galman Mosquito, *dondon* Motte, *leseri umiyaha* Skolopender, *hasaha umiyaha* Schnurassel, *ancun umiyaha* Kakerlak, *Küchenschabe*, *langlai* Mistkäfer, *harhō umiyaha* spanische Fliege, *jargima* Heupferd (Shihking IV 23 *jargima jar jar seme gutwembī*), *cacaraakō*, tatar. Schnarrheuschrecke (*Acridium*), *kijimi* Trepang Bêche de mer), *sangguji* Qualle (Jellyfish).

- S. 495 ergänze: *bikcuni*, *bhikṣuṇī*, Bettlerin; *ōnggiya* 莖薺 (*bī cī*), *Scirpus plantagineus* = *bī* + *ninggiya*.
- S. 497 ergänze: *bibasa fuchi* = *Vipaṣyin*.
- S. 499 lies: *bithe yabubure boo*.
- S. 501 *bithei jafasakō*, Bibliothekar, vgl. Brunnert und Hagelström Nr. 639, ist ein moderner Titel; dagegen findet sich *jafasakō* in der Shukingübersetzung = Legge II 515 für 攜, etwa = Diener als Träger verschiedener Paraphernalien. *bithei tacikō*, 儒學 ist nicht Schule überhaupt, sondern Gymnasium als Unterrichtsanstalt für die 生員, vgl. Zi, *Exam. litt.* S. 8.
- S. 506 *birca hiyan moo*, geht etymologisch auf 必栗香 zurück, das schon im Pents'aokangmu erwähnt wird und offenbar ein Fremdwort ist.
- S. 506 ergänze unter *biwanggirī*, daß es nicht nur für *āgama*, sondern auch für 記, *vyākaraṇa* (precept, injunction, prophecy) verwendet wird; von letzterem Worte scheint es auch abgeleitet zu sein.
- S. 517 finden wir *bolgoko saka*, aber nicht *bolgosaka*, vgl. Shihking IV 169.
- S. 518 *boceri* = *bolari* + *ceri*.
- S. 521 lies *boro seberi morin* (die moderne Shihkingübersetzung hat dafür *seberi fulan*); Legge IV 193: with its piebalds, and horses with white left feet.
- S. 522 lies *buyarame baita icihiyara boo*. — Zu *buyasi hafan*, 小尹, vgl. Legge III 515 „heads of petty officers“, während das folgende 尹伯 mit *buyasi hafan i da* übersetzt wird.
- S. 524 unter *bukari* (widderähnlich) lies: mit 4 Hörnern.
- S. 525 zu *buksurilambi* vgl. den Satz im Mêngtzū, Legge II² 500: *buksurilame jalan de haldabasarangge*, wie Eu-

- nuchen in Verborgenheit lebend, schmeicheln sie ihrem Zeitalter.
- S. 533 lies *budurhōna*. — *bula* ist auch Name einer wilden, dornigen Art von Zizyphus (Judendorn, vgl. Shihking IV 441, 442). Das Buleku bithe gibt folgende Beschreibung: *soro moo de adali ajige bime fangkala, gargan de ulme i adali dube bi*.
- S. 542 *biya fekuhe* wird von der Schwangeren gebraucht, die nach zehn (chin.) Monaten noch nicht geboren hat.
- S. 543 *biyalari* = *biyadari* + *ilambi*.
- S. 553 lies: *saikan arbungga ilhai* (*fulgiyan, suwayan, yacin*) *suje sara*.
- S. 554 *saimengge* ist wahrscheinlich *sain* + *mengge*.
- S. 557 *saka* hat als Temporalpartikel dieselbe Bedeutung wie *jaka*, z. B.: *yasa nicume saka, gaitai uthai hiri amgaha*.
- S. 558 *sagin* = *sahaliyan* + *tugin*; auch *namgin* (vgl. meine Ergänzungen zu Sacharow 1911 S. 9) dürfte *tugin* zum Grundwort haben; vgl. übrigens 南金, *China Review* XIX 258.
- S. 559 lies *sahaliyan engge sukiyari cecike*; ferner *sahaliyan alin jukidun*; ferner unter *sahaliyan niongniyaha*: *cangkir* (vgl. Denison Ross, *A polyglot list* Nr. 29 u. 53); *sahahōkan* ist das Schwarz der chinesischen Tusche (墨色).
- S. 561 lies: *sabingga sence i tsutungge saracan*.
- S. 563 *sasulin* = *sahaliyan* + *suwayan* + *gōlin*.
- S. 569 *sacikō umiyaha* (牛兒) ist die Schnecke und nicht ein Käfer.
- S. 573 zu *sarpa* vgl. Shihking IV 230 (*sarpa asha sarambi*); scheint eine Art Heuschrecke zu sein.
- S. 574 zu *seolehen* vgl. *Iking*, Legge 404₁₃: *seolehen be kim-cime mutembi*, „(the sages) were able to weigh carefully all matters that could occasion anxiety“.
- S. 577 *senggilembi* findet sich im *Iking*, Legge 77₆: *senggilere ci gutwembi, olhošoro ci tucimbi* „the danger of bloodshed is thereby averted, and his apprehension dismissed“. — *senggelembi* findet sich in der Měngtzuübersetzung, Legge II^a 143: „to treat with the reverence due to age“.

- S. 582 Die bei Grube, *Zur Peking's Volkskunde* S. 117 erwähnten Bänkelsänger 什不閒 sind mit sebsihyan in Verbindung zu bringen.
- S. 585 lies *selekje* (Tapir); auch muß es heißen: „mit weißen und schwarzen (nicht gelben) Flecken“.
- S. 587 verbessere *semejen* statt *simejen*.
- S. 590 *serge šu ilha*, 蠟線蓮花 = *sele* + *sirge*.
- S. 591 unter *seferembi* lies: *mujilen be seferembi*, vgl. Měngtzu II² 458.
- S. 593 *i sin* hat 18 *moro hiyase*.
- S. 594 *singgešu* = *singgeri* + *mušu*, vgl. Liki, ed. Couvreur I 346 „la taupe se transforme en caille“, *bigan i singgeri ihan mušu ubaliyambi*.
- S. 598 *sibida nasan* ist von *sibime* (*lafu sogi be galai sibime*) abzuleiten.
- S. 602 *sisirī* (von *sisi*) ist *Pistacia vera*.
- S. 608 *silhata amban* kommt in Měngtzu, Legge II² 457 vor: „the friendless minister“; ebendasselbst *suingga jui*, „the son of a concubine“. — Unter *silkari moo* (楮, *Quercus glauca* oder *sclerophylla*) verwechselt Sacharow diesen Baum mit 楮, *Broussonetia papyrifera*, welche im Mandschurischen *hoosari moo* heißt.
- S. 614 unter *sirata* sollte seine Verwendung im Shihking IV 193 für 續 „a joining ring“ erwähnt werden: die ältere Übersetzung hat: *hólha yarfun icche sirata*, die neuere: *miyamika sirata de cilburi hōwaitahabi*.
- S. 618 *sirecu* = *siren* + *mucu*.
- S. 620 *soikara* = *soiho* + *kara*; *sifulu* ist eine Zusammenziehung aus *sike fulhō*.
- S. 622 *sonjoku gisun* sind „anfechtbare Worte“.
- S. 625 unter *sohon temgetungge gu* ergänze: „wird bei dem Erdgeist (*boihoju*) gebrachten Opfern verwendet“ (im Gegensatz zu *niohon temgetungge gu*).
- S. 626 *solin cecike* = *sohon* + *gōlin*. [S. 223].
- S. 627 ergänze den Buchtitel *šomishōn feteren* 索隱, Chavannes, *Mém. hist. I, introduction* p. 212. — Unter *solho hara* heißt es im Buleku bi the: *abdaha jeku hara abdaha i adali, suihe i boco suwayan, jumara uncehen i adali use bi*.

- S. 631 Die Sacharowsche Etymologie von *suhana* und *jihana* (S. 984) ist unwahrscheinlich und für ähnliche Worte wie *abuna*, *somina*, *yahana*, *fulana* usw. nicht zu gebrauchen.
- S. 635 *sungguhe* = *sure* + *kiongguhe* (*niyalmai gisun be tacime*, *niyalmai gönin be ulhimbi*); ebenso *sangguhe* wahrscheinlich von *sambi* + *kiongguhe*; *giyangguhe* von *giyan* oder *giyanggiyan* (ein Wort, das bei Gabelentz, aber nicht bei Sacharow vorkommt).
- S. 637 *sukden moo* = *suwayan* + *jukden* (oder *tukden*).
- S. 638 unter *suhun wenderhen* lies *suderhen* (das daraus entstanden ist); in Sacharows Beschreibung heißt es „sein Körper ist dunkelgelb“, während *tumin suhun* „ein sattes Strohgelb“ bedeutet. Bei Denison Ross Nr. 263 ist daraus: „body deep coffeebrown“ geworden.
- S. 640 *suseri* (茴香) ist von *sur sembi* + *fuseri* abzuleiten; *fuseri* analog von *fur sembi* oder von *fumbi* (*labdu jeci angga fume*); vgl. auch *surseri*.
- S. 641 ergänze *sudara* = *sūtra*; *suduntu* = *suwayan* + *eduntu* (wegen des gelben Kopfes).
- S. 643 lies *sulaha tacin*.
- S. 644 unter *sumari cecike* lies: Bezeichnung des *simari* (nicht *simara*) *cecike* in Szech'uan; der Wechsel des *i* in *u* dürfte auf das chinesische Wort 蜀 *shu*, Szech'uan, zurückzuführen sein (obwohl dieses mit *su*, vgl. *surho*, transkribiert wird).
- S. 647 die Beschreibung unter *sujikde* muß nach jener unter *jorho fodoko* verbessert werden.
- S. 649 *surseri* (佛手) kommt von *sur sembi* „duften“; ebenso *surho* (英, Shihking IV 272) = *sur* + *orho*.
- S. 650 *suwayan nothori* ist Clausena Wampi (黃皮子).
- S. 652 *suwan* ist auch Name eines mandschurischen Stammes.
- S. 654 *šaniyalaha etuku*, *šaniyalaha jibehun* („wattierte Kleider und Decke“) findet sich im Gegensatz zu *jursu etuku*, *jursu jibehun* („gefütterte Kleider und Decke“), Liki, ed. Couvreur, II 229.
- S. 655 ist *šan i suihe* nicht richtig eingereiht.
- S. 663 unter *šada ilha* muß man wissen, daß *šada* dem chin. 闍提 entlehnt ist, welch' letzterer Ausdruck wieder wie

- 招提 für „buddhistisches Kloster“ steht, vgl. Watters, *Essays* S. 408.
- S. 666 lies *šajingga sabsikô*.
- S. 667 *šarman* = 沙門, *śramaṇa*; das ebenda selbst erwähnte *šarit* ist vielleicht *Śāriputra*.
- S. 668 *šeo šeo seme*, Shihking IV 292, vom „Flügelrauschen der Wildgänse“ = *debsiteme debsiteme*, Shihking IV 183.
- S. 668 ergänze *šengkiri i šoyodoro hafan*, 卜筮 „le devin chargé de consulter l'achillée“, Liki, ed. Couvreur I 526. Während an dieser Stelle Couvreur (ebenso Legge, Liki I 385) ein Tetranom vor sich zu haben glaubt, übersetzt der Mandschu es als Binom: *šengkiri i šoyodoro hafan, kumun i hafasa gemu hashô ici ergi de ilimbî*; dagegen wird 卜筮 Liki, ed. Couvreur I 61, mit *tuwabure šoyodoro* („consulter la tortue et l'achillée“) wiedergegeben; der Mandschu geht offenbar von der Ansicht aus, daß diese beiden Funktionen in einem Beamten vereinigt waren.
- S. 669 die *tangsika* entsprechenden chines. Charaktere 酉耳 werden *cio el* gelesen.
- S. 673 Gabelentz bringt das Wort *šohan* „Viergespann“. Es findet sich im Shihking IV 193 脅驅 „side straps, running between the inside and outside horses“, *hafirakô šohan*; die ältere Übersetzung hat hier *hafirakô sahan*, (? Gabelentz, Shihkingtext S. 243 hat *saha*).
- S. 674 lies *šosontu*. — *šositun* = *šosin* + *muktun* „der Maulwurf, weil er die Erde wie ein Pflugmesser aufwühlt“.
- S. 676 ergänze *šor šor seme*, vgl. Shihking IV 249 „they hurried away with speed“ und „complete and alert“. — Da *šordai* synonym mit *alcu* ist, muß es ebenfalls die konkave Seite des Spielknöchelchens bedeuten, während die mehr ebene *tokai* oder *taba* heißt.
- S. 677 findet sich das *šu imiyaha tanggin* (聚奎堂) erwähnt, während das *ten i tondo tanggin* (至公堂) fehlt; beide befinden sich innerhalb der Prüfungshalle (*kung-yüan*); *imiyaha* ist hier Verbum.
- S. 677 das chinesische Äquivalent für *šoforo* ist nicht *šo*, sondern *tso* (撮) = 256 Hirsekörner (*ira i belge*) = 4 *tani* (zu 64 Hirsekörnern). Während *šoforo* mit den Spitzen

von 5 Fingern aufgenommen wird, werden bei der kleinen Priese (*heni*, wahrscheinlich von *hetembi* + *tani*) die Spitzen von nur 4 Fingern gebraucht.

- S. 678 *su ferkingge* ist „Records and Scholars“, vgl. Legge I² 133 u. 158.
- S. 681 *lungge*, z. B. im Shihking IV 580, 590, 592, 594, entspricht dem chin. 文 in der Bedeutung „accomplished“, während dafür in der Shukingübersetzung, z. B. III 285, 296, 311, 519 *šongge* (Sacharow S. 693) gebraucht wird.
- S. 681 雅 in der Bedeutung „elegant“ = *lungkeri*; als Teile des Shihking: *lunggiya*; *lungkeri orho*, 莠, findet sich im Shihking IV 148 u. 214.
- S. 682 *šukudu* (小赤椶木 „eine Dalbergia-Art“) wird im Buleku bithe definiert: *ajige cakōran be, šukudu sembi. boco fulgiyan*. In der Shihkingübersetzung finden wir es für 栲 (*hu*), IV 444, während dieser Charakter in der Shukingübersetzung III 115 mit *šajilan* wiedergegeben wird.
- S. 683 ergänze *šusihangga usiha* „Name des Sternbildes 策“, vgl. Tsochuan V 144⁵ u. 8.
- S. 687 Zu *šumin etuku* vgl. Liki, ed. Couvreur II 586, 587 „la longue tunique de soie blanche“; die 燕衣 („schwarz wie die Schwalbe“, vgl. Sacharows Übersetzung von *šumin etuku*) werden in der mandschur. Likiübersetzung mit *an i etuku* wiedergegeben; Couvreur, Liki I 293 „vêtements ordinaires“; 317 u. 653 „noir comme l'hirondelle“.
- S. 687 *šulderi tubihe* (文光果) = *šu* + *elden*.
- S. 688 *šuceri ilha* = *šusu* + *coco*.
- S. 692 lies *šuwarsuwan*, chin. 雙雙.
- S. 698 Das *tanggin i temgetu ejere boo* gehört zum Ministerium der Arbeiten, das *tanggingge boo* zum Finanzministerium.
- S. 700 *takintu* 朧朧, ein im Shanhaiking genanntes Tier, hängt sicher mit *takiya*, „Knie“ zusammen, indem der erste Charakter mit 髌, *huan* identifiziert wurde.
- S. 710 zu *tamame omicara doralon* vgl. Liki, ed. Couvreur I 395. Der betreffende Paragraph lautet im Mandschurischen: *ere biyade, ambarama tamame omicara doralon be yabubumbi*.

- S. 713 das nicht erwähnte *tar tar seme* findet sich Liki I 720 für 惕惕, *t'i-t'i*, „zaghaft“ (Couvreur hat 惕惕 *shang shang*, 直疾貌); die betreffende Stelle lautet: *yaya yabure arbutn oci, tar tar sembi; juktehen de oci, dar dar sembi; hargasan yamun de oci, ter ter sembi, der der sembi*.
- S. 714 zu *tarkôlaha fahôn* vgl. Liki, ed. Couvreur I 659, wo von einer Hundeleber gesprochen wird. Von den im Liki verzeichneten 八珍 des Chouli (Biot I 70) „pour les plats de choix, on emploie huit objets distincts“ ist bei Sacharow nur *tarkôlaha fahôn* genannt; die übrigen sind: 1. *amtangga buda*, 2. *tumin buda*, 3. *soloho mihan*, 4. *soloho honin*, 5. *tôhe yali*, 6. *ebeniyehé yali*, 7. *fiya-kôha yali*.
- S. 716 zu *teisulen* vgl. Liki, ed. Couvreur I 295 *etuku adu i teisulen encu*, „die Mode (im entsprechenden Gebrauche) der Kleider war verschieden“.
- S. 717 lies *teifun namu* „Kupferbergwerk“.
- S. 721 zu *nyun teksilen*, 九敏, vgl. Shuking III 56 „the nine accomplishments“; zu *teksingga* vgl. Liki ed. Couvreur I 94 (Legge: „the demeanour of the great officers should be characterized by a regulated composure“). Es ist merkwürdig, daß dasselbe 濟濟, Liki I 720 mit *ter ter sembi*, II 12 mit *teksin*, II 277 mit *der der sare* übersetzt wird.
- S. 722 *teheren teheren* findet sich im *Lunyü*, Legge I² 190: „equally blended“.
- S. 725 betrifft des Gebrauches von *tetendere* vgl. de Harlez, *Manuel*, p. 62 u. 84 sowie Shihking IV 171: *mimbe* (*hukserakô, heraserakô, suisaha serakô*) *ci tetendere, simbe waliyafi, zain* (*gurunde, bade, golo de*) *geneki dere*; ähnlich IV 301.
- S. 733 *toorin* kommt von *toore mangga* „kann gut schimpfen“. Betreffs dieses Tieres und anderer Ungeheuer vgl. die Preisworte des Kuo P'u (郭璞) im *P'eiwênnyünfu* unter Char. 獸 (am Ende).
- S. 735 zu *tongki fuka akô hergen* sei bemerkt, daß Dahai zuerst im 6. Jahre Ch'ung-tê diakritische Zeichen verwendete.

- S. 738 zu *toholon* sei bemerkt, daß die von mir in meinen Verbesserungen zu Palladius gerügte Verwechslung von 錫 „Zinn“ mit 錫 „Schildbuckelornament“ auch dem mandschurischen Übersetzer des Liki unterlaufen ist; Liki ed. Couvreur I 581 朱干設錫 „avec le bouclier rouge orné d'un tortue de métal“ wird unrichtig übersetzt: *fulgiyan kalka de toholon miyamirz*.
- S. 740 unter *tobconggo moo* (*tob + boco*) ist zum Verständnis der Etymologie nachzutragen, daß die Farben der Blätter den vier Jahreszeiten entsprechen (四時正色, vgl. Tabelle im Liki ed. Couvreur I 410).
- S. 742 *tomika cecike* = *toro + umiyaha + karka cecike*, vgl. Shihking IV 600 (桃蟲); man könnte glauben, daß die Endung *ka* (in *tomika*) ein Diminutivum ist, ähnlich wie in *kôtka*, *ongnika*, *luka*, *honika*, *imsche*, *unika* usw.; dafür wäre anzuführen, daß das synonyme *torko cecike* aus *toro + torho* („Küchlein“) zusammengesetzt ist; dagegen spricht aber das Wort *aimika* (das Weibchen von *darha cecike*), das offenbar aus chin. 艾鳥 *ai + tomika* zusammengesetzt ist.
- S. 744 *tui janggin* ist der 護軍統領, Brunnert und Hagelström Nr. 734.
- S. 758 *tulin cecike* kommt von *tulimbi + gölin*; das Buleku biithe sagt: *ira bargiyaha manggi gölin cecike guwen-derakô ofi, sandung ba i niyalma tulin cecike seme hôlambi* „Der Vogel läßt die Zeit der Hirseernte vorübergehen, um wieder mit seinem Gesang zu beginnen“.
- S. 766 lies *tuwakiyasi*, vgl. *Mêngtzu*, Legge II² 471: „Torwächter“.
- S. 768 verbessere *tuwaturi cecike* (vgl. *Lexicogr. Beitr.* III 97).
- S. 776 Für die Synonymik dürfte es interessant sein, daß 讓 mit *dangsimbi*, 讓 mit *wakalambi* wiedergegeben wird, vgl. Kuwényüanchien C. 17, Bl. 5 verso.
- S. 781 zu *dabali juktembi* vgl. Liki, ed. Couvreur I 100, Legge, Liki I 116: „a sacrifice which it is not proper to offer, and which yet is offered, is called a licentious sacrifice“.

- S. 782 hätte das Shihking IV 93 vorkommende *dabkōrilaha adaha* (*i sejen*) 重較 „die auf beiden Seiten vorne erhöhten Teile des Kutschenkastens“ erwähnt werden sollen.
- S. 784 *dabdurisambi* findet sich im Iking, Legge S. 126: „exciting himself to continuance“.
- S. 796 zu *dartaha*, „Eintagsfliege“ (*dartai + umiyaha*, ähnlich wie *biyooka = biyoo + umiyaha*) vgl. Legge IV 220 „ephemera“. — *darmalame goiha* (von *darama*) findet sich in der Tsochuanübersetzung, Legge V 313₁₅; die interessante Stelle lautet: *sirdan damu emu da funcefi, juleri dekdehe suwa buhō be gabtafi darma-lame goiha* „he had but one arrow left, when a stag rose up before the chariot, which he shot right in the hump“.
- S. 797 zu *deotelembi* vgl. *Mingtzü*, Legge II² 143: „to treat with the kindness due to youth“.
- S. 798 lies *deyenggulembi*.
- S. 804 (*hōwang cunq umiyaha*) *desereme badarafi* „dadurch daß die Heuschrecken das Land überschwemmt haben“ findet sich im Kuwēnyüanchien im letzten Edikt des 17. Buches.
- S. 812 *dersen* muß aus *der sere* (*šanyan*) „glänzend weiß“ erklärt werden; ferner lies: „*dertu cecike*“.
- S. 819 *dobtolokō* ist auch ein doppelter Sack, in welchen der Tote hineingesteckt wurde, vgl. Liki, ed. Couvreur II 169 u. 232; es ist merkwürdig, daß dasselbe 冒 Liki I 314 u. 650 mit *dobtolon* wiedergegeben wird; ferner ergänze *dobtoloko cikten i kiru*, Liki I 741 „étendard à enveloppe de soie pour la hampe“. — Ergänze *dosinan*, 趣 = sanskr. *gati* „the (six) conditions of sentient existence“.
- S. 823 lies: *doro de aisilaha amban* und *doro de hōsun buhe amban*.
- S. 827 zu *dorgi koolingga hafan*, 內史, vgl. Chouli, trad. Biot II 116: „annaliste de l'intérieur“; auch ergänze den Buchtitel *dorgi tulergi ba i baita be ejehe yooni bithe*, 朝野僉載, vgl. Wylie, *Notes* S. 152.
- S. 828 unter *duin namun i yooni bithe* (四庫全書) streiche die Worte *mu-lu*.

- S. 838 *durbejen simelen* ist der viereckige Teich im Tempel der Erde (方澤).
- S. 840 es ist unklar, warum Sacharow *tómbi* und *tóku* mit *d* schreibt und hier einteilt statt auf S. 769.
- S. 851 *larhôn* ist die echte „Batate“ (Ipomoea), *larsenda* (von *larsen* „mehlig“ + *da*) die „Ignamenbatate“ (Yams-wurzel, Dioscorea), *hōsaju*, die „Taro“ (Colocasia).
- S. 852 *lenggeri* = *len* + *singgeri*.
- S. 857 ergänze *loho usiha* (羅喉星) „der Rāhustern, ♄ im Pegasus“.
- S. 858 unter *lobitu* findet sich ein Übersetzungsfehler; es soll heißen: „mit menschlichem Gesicht und Fingern, die Augen befinden sich in den Achselhöhlen“: *niyalma i dere*, *niyalma i simhun*, *yasa oho i bade banjihabi*; *lobitu* entspricht K'anghsi's Wörterbuch zufolge dem T'ao-t'ieh des Tsochuan V 280₁₃, und es ist merkwürdig, daß die mandschurische Tsochuanübersetzung aus dem Jahre 1785 an dieser Stelle nicht die betreffenden, damals schon existierende Mandschuworte (*lampari*, *bulahan*, *becuntu*, *lobitu*) verwendet, sondern die chinesischen *hōn-dun*, *kiōng-kī*, *tao-u* und *tao-tiyei*.
- S. 860 *liyar seme* „ein wenig klebrig“.
- S. 860 zu *luwanggon* vgl. meine *Ergänzungen zu Palladius* Nr. 66 und Tsochuan V 38₂ 鐃 (yang) 覺和鈴, *yanggon*, *luwanggon*, *cinggilakō*, *honggon* „the bells on his horses' foreheads and bits, and those on his carriage pole and on his flags“; an derselben Stelle finden wir für 鈸 鐃 *suhe*, *jurutu*, „the axes and the symbol of distinction embroidered on his robes“; vgl. dazu Sacharow S. 638; dieses Emblem heißt *jurutu*, weil zwei gleiche Charaktere mit dem Rücken gegeneinander auf dem Gewande gestickt waren, vgl. Liki ed. Couvreur I 368, Shuking, Legge III 80.
- S. 862 *maise urere erin ombi*, 麥秋至, ist „im 4. Monat“ (vgl. Liki, ed. Couvreur I 357. — Zu *maishan* vgl. Shihking IV 248, 272, 359, 360.
- S. 864 *mandu sengkule* (豐本) ist Name des „Knoblauchs“ in der Opfersprache, vgl. Liki I 101.

- S. 869 zu *masiri* notiere: *amtan mase usiha ci amlangga*. — *mahöntu* = 馬化 + *elintu*; *hoilantu*, S. 421, wird erklärt mit: *monio i duwqli, hoilacame tuwara mangga*; also: *hoilacame* + *elintu* (was wieder von *elintume* abzuleiten ist).
- S. 872 *mamugiya* ist „*Pyrus tomentosa*“.
- S. 875 lies *meihen singgeri*; das Buleku bithe sagt, daß von Schlangen gebissene Menschen genesen, wenn sie von diesem aus Kaschmir (*gi bin gurun*) als Tribut gebrachten Mongoose (*Herpestes mungo*) berochen und bepißt werden (*meihe de kesebuhengge bici, ere singgeri de wangkiyabusi sitebuci, uthai yebé ombi*). Betreffs der Endung *n* vgl. *juhen singgeri* (von *juhe*).
- S. 876 *meitehe teifun* ist der „Trauerstab“, den der Sohn beim Leichenbegängnis seiner Mutter (Liki, ed. Couvreur II 559) oder die Mutter beim Leichenbegängnis ihres ältesten Sohnes (op. cit. I 771) in der Hand hält; beim Tode des Vaters wird der *ciktengge teifun* (Sacharow S. 935) gebraucht.
- S. 880 *mehe* ist das kastrierte weibliche Schwein (im Gegensatz zu *taman* „Borch“). — Unter *metu*, das aus *mentukun* oder *menen* + *itu* gebildet sein dürfte, verbessere *guwendengge itu*.
- S. 883 muß es heißen: *mergen sain ambasai jukten* (賢良祠) und nicht *juktehen*; und unter *jukten* wäre diese Bedeutung (Erinnerungshalle, wo die Seelentabletten aufbewahrt werden) nachzutragen.
- S. 883 Das 1862 formierte 神機營 (Brunnert und Hagelström Nr. 740) heißt mandschurisch *mergen jak-jingga kôwaran*.
- S. 885 *minggaha* = *minggan* + *faha*; zu *mingmiyaha* (螟蛉, *ming* + *umiyaha*, „Schmarotzerwespe?“) vgl. Shihking IV 334.
- S. 888 *mijiri* 靡 = *mi* + *jijiri* (*orho*).
- S. 889 zu *moo hengke* vgl. Shihking IV 107 (die Carica papaya ist natürlich im Norden Chinas unbekannt); auch ergänze *moo be aliha hafan*, Liki ed. Couvreur I 88: „intendant des forêts“ und die Farbe *mooi hasi boca* 柿黃色 „persimon- oder kakigelb“.

- S. 890 *moyoro* = *moo* + *foyoro*, vgl. Shihking IV 108.
- S. 891 ergänze *monggo jebete dube* und *monggo dashöwan dube* „die zwei Regimente (6. und 7.) der Mongolischen Banner“, vgl. Mayers, *Chin. Govern.* 3rd ed. Nr. 383. Unter den verschiedenen Arten von *niru* (das chines. 佐領 bedeutet sowohl „Rotte“ als „Hauptmann“, während letzterer mandschurisch *niru i janggin* heißt) ist das *solho niru* und *hoise niru* bei Sacharow überhaupt nicht erwähnt; das *siden niru*, S. 604, 公中佐領 (vgl. Brunnert und Hagelström Nr. 726) wurde aus den Lehnleuten des kaiserlichen Hauses (*siden i kahasi be susafi banjibuha niru*) gebildet, während das *booi niru* (内府佐領) aus den Lehnleuten des *dorgi boo* („der Prinzen und Beile“), das *cigu niru* aus den chinesischen Lehnleuten sich zusammensetzte, vgl. Mayers, *op. cit.* S. 5, Note 5. Brunnert und Hagelström S. 273 ist diesbezüglich nicht erschöpfend, wie auch die dort angeführten mandschurischen Ausdrücke *uksin* und *olbo* unrichtig wiedergegeben sind (*bayarai kôwaran, gabsihiyan i kôwaran, niru i janggin, funde botokô* und *botokô* sind überhaupt nicht erwähnt).
- S. 894 *moluse* (木蓮子) = *moo* + *su* + *usc*. — Unter *molo* („Ahorn“) muß es heißen: „die Blätter sind bald fünflappig, bald dreilappig“ (*abdaha sunja jofohongge inu bi, ilan jofohongge inu bi*). — *motoro* Name der Frucht 檉 „*Crataegus pinnatifida*“, ist *moo* + *toro*, vgl. Shihking IV 108; dagegen ist *motoro* im Namen des Waldrabens (*motoro gaha*) wahrscheinlich aus *moo* + *tomoro* zusammengesetzt. — Unter *modo gasha* füge hinzu: „so genannt, weil er den Nestbau nicht versteht“.
- S. 898 wo die ältere Shihkingübersetzung *mung mang seme murambi* hat, hat die neuere: *mung mung seme murambi*, vgl. Shihking IV 245. — Unter *muke ibadan* verbessere: ein *ibadan* „mit ulmenähnlicher Rinde“.
- S. 902 Zu Sacharows Erklärung unter *muhanumbi* sei bemerkt, daß das Begatten der Pferde *ajirgalambi* heißt.
- S. 904 unter *musiha moo* („*Quercus serrata*“) sind die Worte des Buleku bithe: *faha mase muyari i gese* unrichtig wiedergegeben.

- S. 910 *mucihyan* = *mucen* + *hiyan*.
- S. 915 *mufi* = 木筆 (im Pén-ts'ao).
- S. 916 *miyahôtu* (vgl. Klaproth, *Chrestom. mandschou* S. 253) scheint der „*Cervulus Reevesii*“ zu sein: *mukden i ejetun de, miyahôtu sirga i duwali, funiyeh golmin, indahôn i bethe, sukô be gôlha sabu araci ombi sehebi*; dazu fügt das Buleku bätke unter *gi buhô*: *julergi bade banjimbi*; Sacharows *wychucholj* „Moschusratte“ (unter *gi buhô*) ist *wanggi singgeri*.
- S. 923 ergänze: *cadari*, aber auch *cadarya* = *kšatriya* („Kriegerkaste“).
- S. 928 *cekcihiyan* = *cekceri* + *mucihyan*, vgl. Shihking IV 606.
- S. 933 *cikirhó* = *cikiri* + *buhô*.
- S. 943 Zu *cooha be aliha amban* „Kriegsminister“ vgl. Shuking III 411 und Shihking IV 298.
- S. 946 lies *cohoto* = *surteku*; während wieder S. 690 unter *surdeku* (dessen Identität mit *surteku* ich eben bezweifle) *cohoto* statt *cohoto* steht.
- S. 947 *cobolan* („*Strix otus*?“) = *coko* + *yabulan*; *cobdaha* = *cuse* + *abdaha*, „mit Blättern wie der Bambus (*Bambusa latifolia*)“.
- S. 952 bei *culin gaha* lies chin. 楚鳥 *cu n*; *culin ckike*, 楚雀, = *cu* + *gôlin*; *culasun* = *cuse* + *mailasun*.
- S. 957 *janjuri* („*Arbutus*“) kommt von *jancuhôn* + *jušuhun*. (In meinen *Ergänzungen* 1911 unter S. 1006 verbessere: *jušuhe* von *jušuhun* + *šulhe*, vgl. Shihking IV 201 „wild pear“).
- S. 957 *janggin* ist vielleicht eine alte Entlehnung und Verkürzung des chinesischen 將軍, *jiyanggiyôn*; ins moderne Chinesisch ist das Wort wieder als 章京 rückübernommen, vgl. Mayers, *op. cit.* Nr. 136, 385. Sacharows Etymologie (章印) hatte ich für unrichtig; im Ausdruck *janggin šufatu*, 將巾, hat letzterer Charakter (mit *šufatu* übersetzt) natürlich nichts mit der Etymologie von *janggin* zu tun.
- S. 960 unter *jakôn faidangga* hätte einfach auf Lunyü I² 154 verwiesen werden sollen.

- S. 971 verbessere *jarkin coco* (鶺鴒渠, *jang kioi* = *jang-kiri coco*; 庸渠 *yung kioi* = *yongkiri coco*; 雞渠 *yung kioi* = *yongkiri inggali*). — *jarji cecike* kommt wahrscheinlich von *jar jir seme* „zwitschern“ (ähnlich wie *sulin cecike* von *sulimbi*, *gulin* von *gucwembi*, *galin* von *gali gali*). — *jarhō* ist nicht die Hyäne oder der Schakal, sondern der rote Wolf (*Canis alpinus*).
- S. 973 *je* entspricht etymologisch wohl dem chinesischen 稷 (vgl. ältere Shihkingübersetzung, Gabelentz S. 233, Zeile 10), das in der neueren Übersetzung mit *fisihe* wiedergegeben wird, während 黍 mit *ira*; daher muß letzteres mit *Panicum miliaceum glutinosum* übersetzt werden, während die gewöhnliche Hirse (小黃米) *fisihe* heißt und *Setaria italica* (小米 oder 穀子) *je* oder *je bele* ist; unter *fisihe* (S. 1053) sind letztere beide Worte irrtümlich zusammengeschrieben; überdies muß es heißen: „nicht klebrig“.
- S. 977 unter *jemetu lorin* ergänze chin. 驕驍, *je meng*; vgl. *Lexicogr. Beitr.* I 68.
- S. 978 lies *jecchen gurgu* (vielleicht *jembi* + *uncehen*).
- S. 981 *jefohon* = 蘆 + *jefohon*.
- S. 988 *jilhangga ilha* = *jilha* + *wangga*.
- S. 991 unter *jirgio* (Shihking IV 1) lies chin. *jioi gio*.
- S. 995 *jodorho* = *jodombi* + *orho*, Shihking IV 165.
- S. 997 lies *joringga i faksabun*; *jorihō kiru* („la bannière à l'Étoile scintillante“) findet sich Liki I 55; das chin. Äquivalent 招搖 (ein Stern im Großen Bären) wurde von Sacharow mißverstanden.
- S. 998 *jefohon* ist die *Pomelo* (柚, *Citrus pompelmos decumana*).
- S. 999 *jefokoto* ist *Citrus acida*.
- S. 1006 *juñutun* (醋林子, *Photinia*) ist vielleicht *juñuhun* + *amtan*; unter *juñutu* (梅桃) verbessere: „*Prunus tomentosa*“. — *juñuhun miyari* ist „*Nephelium lappaceum* (Rambutan)“. — Die Übersetzung unter *juñuk*, das etymologisch auf *juñuhukun* zurückgeht, ist sehr anfechtbar.
- S. 1010 *jurandara de* „im Begriffe aufzubrechen“, vgl. *Mêngtzū* II² 254 und Shihking IV 544.

- S. 1013 es muß heißen *jurgantu*, vgl. Shihking IV 37. Sacharow hat das *wihun jaka be jeterakô, banjire orho be fehurakô* des Buleku bithe offenbar mißverstanden, da er von einem grimmigen Raubtier spricht; sowohl *jurgantu* wie *jurgatu gasha* (義鳥) sind von *jurgan* abzuleiten; das mit *jurgatu gasha* synonyme *geodehen gasha* (義媒) ist natürlich nicht der Fasan, wie Sacharow S. 313 glaubt, sondern das Schneehuhn.
- S. 1014 *jurcehen* findet sich im Lunyü I² 209 für 倍, das mit 背理 erklärt wird; Legge: „impropriety“.
- S. 1016 *juwajiri* 半夏 „*Pinellia tuberifera*“, vgl. Liki, ed. Cœuvreur I 364 = *juwari* + *jijiri* (orho).
- S. 1026 *faksa faksu*, das Sacharow mit „schnurgerade“ übersetzt, findet sich in der Shihkingübersetzung IV 619 für 蒸蒸日上 „vigorous looking“ (vgl. auch Gabelentz' Wörterbuch unter *faksu*).
- S. 1027 *fakdangga* = *faksi* + *mudangga* (*guwendere jilgan be alhôdara faksi ofi*; ferner verbesserte: *guwendehen*).
- S. 1030 *fassangga* entspricht in postumen Titeln dem chin. 襄 (*hsiang*).
- S. 1032 lies *fadarhôn* = *fadambi* + *fiyorkon*; das Buleku bithe sagt: *engge hergen jijume bahaname ofi gebulehebi*.
- S. 1044 *febsehe* = 蜚 + *sebsehe*, cf. Tsochuan V 2₁₀ 116₄; ähnlich *mißsehe*, *moßsehe*, *jebsehe*, *tebsehe*. — Zu *febige* vgl. Shihking IV 95 „a tree-grub“, vielleicht „Larve einer Schnakenart“.
- S. 1065 *forohôn* = *fororo* + *indahôn*. — *forobun* 願 wird wohl am besten mit „Gelübde“ übersetzt.
- S. 1072 *fungkeri* = *fulu* + *tungkeri* (im Buleku bithe heißt es: *tungkeri ilha emu cikten de emu gubsu, fungkeri ilha emu cikten de sunja ninggun gubsu ilambi*).
- S. 1075 *fubise* ist vielleicht 覆盆子, vgl. Bridgman, Chin. Chrestom. S. 446: „*Rubus* or raspberry“.
- S. 1078 unter *fushaka* lies: *gaibuha*.
- S. 1081 unter *fulana ilha* lies „pyrus“ statt „prunus“.
- S. 1085 zu *fulu jekû* vgl. Shihking IV 232, wo 重 („grain sown early and ripening late“) mit *niyada*, 稞 („grain sown late and ripening early“) mit *fulu* übersetzt wird;

- warum die Worte umgestellt sind (*ira fisihe fulu niyada*) ist mir nicht verständlich; ebenso Shihking IV 621 (die ältere Mandschuübersetzung, Gabelentz S. 301, hat an letzterer Stelle: *erde niyada*).
- S. 1089 *fulcengge* = *fulgiyan* + *cce*.
- S. 1100 unter *fiyelesu* findet sich eine unrichtige Übersetzung aus dem Buleku bithe: *cikten fulakón niowanggiyan, fulehe mursa i adali, amtan furgikan*.
- S. 1101 unter *fiyohombi* lies *gacuha*.
- S. 1102 betrifft *waiku tampin* vgl. Liki, ed. Couvreur II 591 „un mauvais vase à goulot de travers“.
- S. 1103 *wantangga* steht Liki, ed. Couvreur I 184, auch für 梓 *colho moo*, während 地棺 einfach mit *dorgi hobo* übersetzt wird.
- S. 1121 zum Unterschiede von *wesimbumbi* und *wesibumbi* vgl. *baine wesimbufi wesibume baitalambi*, 奏請陞用.
- S. 1123 *wemburi* (楳子) ist „*Crataegus pinnatifida*“.
- S. 1124 *awecu* = *wehe* + *cuse*.

KUCI — KUČI — KÜSÄN

Von FRIEDRICH WELLER

Im *T'oung pao* für 1923 handelt Pelliot auf S. 126f. über die verschiedenen Umschriften, welche sich für den Namen der Stadt Kučā in der chinesischen Literatur finden und weist darauf hin, daß sie im Grunde alle auf eine einheimische Namensform *Kuci, *Küci zurückzuführen sind. Wenn ich Pelliot recht verstehe, hat er nun offenbar Bedenken, diese Namensform *Kuci ohne weiteres mit der sanskritischen Namensform *Kuci* zusammenzustellen, wie sie Lüders in seiner Arbeit: „*Zur Geschichte und Geographie Ostturkestans*“ SPAW, phil.-hist. Kl., 1922, S. 246) nachgewiesen hat, denn er schreibt: „toutes ces orthographes ramènent en principe à une forme indigène *Kuci, *Küci (avec *e* en valeur d'affriquée, *ts*) et non Kuči“.

Da mir Pelliot's Bedenken nicht ganz klar sind, möchte ich mir gestatten, das zur Sprache zu bringen, was ich nicht verstehe, indem ich hoffe, daß sich aus meinen Bemerkungen vielleicht eine Klärung ergibt.

Die indische, sogenannte Palatalreihe wird von modernen, in Indien beheimateten Gelehrten als eine Reihe dentaler Affrikaten ausgesprochen, d. h. als *ts*, *ts'*, *ds* (ich habe ich im Textzusammenhang noch von keinem Inder sprechen hören). Ich habe dies zum letzten Male an einem Gujeraten beobachtet, der uns Mudrārākṣasa vortrug. Diese Aussprache der sogenannten Palatale muß mindestens etwa tausend Jahre alt sein. Das erhellt daraus, daß die indische Reihe च *c*, छ *ch*, झ *j* von den Tibetern in phonetischen Umschriften mit ཨ *ts*, ཨ' *ts'*, ཨs *ds* wiedergegeben wird. Beispiele aus der Literatur anzuführen ist nicht vonnöten, weil diese Dinge allgemein bekannt sind. Es kann statt dessen genügen zu verweisen auf Hackin, *Formulaire Sanscrit-Tibétain du X^e siècle*, Zeile 94

des tibetischen Textes, wo die Reihe ṣ, ṣ, ṣ, ṣṣṣ ganz eindeutig für die indische sogenannte Palatalreihe steht.

Danach kann es keine Frage sein, daß einheimisches *Kuci* (= Kutsi) und sanskritisches *Kuci* auch lautlich vollkommen gleichwertig sind, man muß sich nur gegenwärtig halten, daß die indische sogenannte Palatalreihe schon seit langem *ts, tʃ, dʃ* ausgesprochen wird, daß unsere herkömmliche Aussprache als palatale Verschluslaute zum mindesten für Texte, die innerhalb der letzten tausend Jahre entstanden sind, wenigstens für gewisse Teile Nordindiens, eben falsch ist.

Was nun die mongolische Form *Kūsān* angeht, welche nach Pelliot eine „forme assez aberrante“ für *Kučā* ist, so bietet sich vielleicht auf folgendem Wege die Möglichkeit, eine Erklärung anzubahnen. Ich unterstelle dabei, daß *Kūsān* (oder *Gūsān*, Pelliot, *Journ. As.* 1920, S. 181, Anm. 1) die richtige Lesung des Namens 古先 in der Geheimgeschichte der Mongolen ist.

Zunächst bietet das auslautende *-n* keinerlei ernste Schwierigkeiten, da im ganzen mongolischen Sprachgebiete an jeden vokalisches auslautenden Nominalstamm ein *-n* antreten kann, wie auch umgekehrt die auf *-n* ausgehenden Nomina nach Abstoßung des *-n* in die Reihe der vokalisches auslautenden Nomina übertreten können. Bei der Fülle der Belege, die sich aus dem klassischen Schriftmongolisch wie aus den Mundarten beibringen lassen, glaube ich Pelliot's Bedenken wegen *tobciya: tobriyan* (*T'oung pao*, 1913, 132) umso weniger ausdrücklich zerstreuen zu müssen, als sie durch seine Bemerkung über auslautendes *-n* im Mongolischen im *Journ. As.* 1920, 183 erledigt sind.

Theoretisch bliebe noch ein zweiter Weg, das auslautende *-n* zu erklären. Es finden sich Fälle, daß ein *ā* bei der Umschrift ins Mongolische nach tibetischem Vorbilde *aa* geschrieben wurde, und daß dieses *aa* später aus Unkenntnis der wahren Verhältnisse irrig als *an* ausgedeutet und gelesen wurde. Ich erinnere an Fälle wie *Raajagirqa* (ᠷᠠᠵᠠᠭᠢᠷᠻᠠ = *Rājagṛha*), das im Khalkha von Ulan Bator *Randsagirḡa*¹ ausgesprochen wird.

1. Ich habe diese Aussprache von Herrn Natsok Dorji aus Ulan Bator

Ich halte dafür, daß der zweite Erklärungsversuch aus Gründen der Schriftgeschichte für unseren Fall nicht in Frage kommt.

Das inlautende *-s-* von Kūsān läßt sich vielleicht folgendermaßen aufhellen.

Das mongolische *ε* (≡) tritt in zwei lautlichen Entwicklungsreihen auf, die phonetisch wohl gleichartig, zeitlich aber geschieden sind. Die eine — ich will sie die ältere nennen — ist gemeinmongolisch. Aus einem älteren *t'* hat sich bereits im Schriftmongolischen der klassischen Zeit durchgehends *ε* entwickelt. Meines Wissens hat zuerst Ramstedt diese Entwicklungsreihe aufgestellt, siehe seine *Sravnitelnaja fonetika*, S. 10, § 8. Diese Ausführungen Ramstedts sind von Vladimirtsov in seiner Arbeit im *Bull. de l'Ac. de St. Pétersbourg*, 1926, S. 353 angenommen worden. In dieser erwähnten Abhandlung weist Vladimirtsov eine zweite, jüngere Entwicklungsreihe der gleichen Art nach, bei der aber die Lautentwicklung sich nicht über das gesamte mongolische Sprachgebiet erstreckt, sondern sie nur einzelne Mundarten erfaßt. Diese Entwicklungsreihe ist also offenbar die jüngere. Es entspricht da einem schriftmongolischen *-t-* im Khalka von Ulan Bator *-t'-*, im Ojratischen aber *-c-*. Es scheint mir nun, daß bei der älteren der beiden Reihen — in welchem Ausmaße dies der Fall ist, kann ich zunächst nicht angeben — *ε* sich weiter zu *s* entwickelt oder entwickeln kann. Ich erinnere an Fälle wie *secek* für *cecek* (Blüte), *tengsel* neben *tengcel* (Vergleich). Ich verweise für diesen Lautwandel auf Kovalevski, *Mongolskaja Xrestomatija*, Bd. 1, S. 338. Dieser Lautwandel wird auch für das *-s-* in Kūsān zu unterstellen sein.


Dann wäre die Namensform Kūsān auf das Konto mongolischer Lautentwicklung zu schreiben, sie wäre — es scheint



gehört; sie findet sich aber schon in älterer Literatur vermerkt. Vgl. Pal-Ias, *Historische Nachrichten*, z. B. Bd. 11, S. 48/49: *ransa* = *räja*.

Könnte man nach einer Notiz I. J. Schmidts, *Ssanang sselsen*, S. 308, Nr. 18 meinen wollen, diese verderbte Aussprache stamme von den europäischen Reisenden, so wäre dies durch einen Verweis auf Rudnev, *Xori-Burjatskij govor, bypusk* 2, S. 95 leicht zu widerlegen. Einer ähnlichen Falschdeutung von Schriftzeichen dürfte auch *bendürya* = *vaidürya* sein. Dasein verdanken. Daß diese Aussprache des indischen Fremdwortes auch in Ulan Bator lebendig ist, hat mir Herr Prof. Hänisch mitgeteilt.

mir das auch sonst Schwierigkeiten in sich zu beschließen — nicht mit der von Pelliot im *T'oung pao*, S. 126, Anm. 1 vermuteten Form *Kūži zusammenzustellen.

Dabei bleibt nun allerdings noch die Frage offen, wie ein Wort mit *u* und *a* Vokalen zu einem solchen mit — sagen wir, um uns rasch zu verständigen — vorderen Vokalen, wie aus Kucā > Kūsān werden konnte, besteht doch, soviel ich sehe, keine Möglichkeit, neben den Formen *Kuci, *Kūci noch eine Form *Kūce anzusetzen. Ich bin mir nicht einmal so ganz sicher, ob Pelliot's Ansatz der Formen *Kūci, *Kūji (= Kūdsi), *Kūži mit *-ū-* nicht doch noch stärkerer Sicherung bedarf, als sie bei Pelliot zu finden ist.

Vielleicht gibt folgende Erwägung die Möglichkeit an die Hand, eine Lösung zu finden. Nach der sanskritischen Umschrift zu urteilen, handelt es sich beim Anlaut des Namens für Kucā um den nicht aspirierten gutturalen Verschußlaut. Ein Beweis, daß die Sanskritumschrift die Artikulationsbasis richtig, nicht nur annähernd wiedergibt, läßt sich nicht führen. Wenn sie aber genau ist, so hatte der Mongole, da seine Sprache nur ein velares *qu* kennt, eigentlich keine rechte Möglichkeit, den im Sanskrit mit *ku-* bezeichneten Lautkomplex deckend wiederzugeben, auch in der Schrift wurde sie ihm erst durch das Galikalphabet geliefert. Wie nun das *-s-* und das *-n* ausweisen, wurde der fremde Stadtname ganz sicher in der Aussprache mongolisiert. Wäre es unter diesen Umständen nicht denkbar, daß das fremde *ku-* auf demselben Wege zu *kū-* (*ū* wie in norwegisch *hux*) wurde, auf dem ursprünglich mit Galik *ku-* geschriebene Wörter eine Aussprache mit *kū-* gewinnen konnten? Ich führe als Beispiel an  = skr. *kumuda*.

Wie leicht aber ein solcher Übergang von Kucā in Kūsān möglich ist, dafür bietet das *Üligerün dalai* in seiner Erzählung vom Tiere *kunta* ein lehrreiches Beispiel. Während im Pekingener Xylograph dieses Werkes fol. 61 a, Zeile 2; fol. 61 b, Z. 19; fol. 62 a, Z. 6; fol. 62 a, Z. 16 und weiterhin das sanskritische *kunta* durch  umschrieben ist, findet sich an den entsprechenden Stellen der Textausgabe in Kovalevskis *Mongolischer Chrestomathie*, Band 1, S. 30, Z. 5; S. 33, Z. 3; S. 34, Z. 5; S. 34, Z. 11 durch die Bank  dafür.

Ist der Name der Stadt Kucā 古先 in der Geheimgeschichte der Mongolen mit Pelliot, *Journ. As.* 1920, S. 181, Anm. 1 Gūsān zu lesen, so spräche dies nur noch deutlicher dafür, wie stark der fremde Name rein mongolischer Aussprache unterworfen war. Diese Entwicklung fielen in die analoge Reihe: Kāšyapa > Gašib, um nur ein Beispiel anzuführen. Leider wissen wir bisher noch nichts über die Zeit, in der ein solcher Lautwandel sich vollzogen hat, aber auch vom Standpunkte der chinesischen Lautgeschichte aus scheint es mir geratener, Pelliot's Frage, ob 古 vielleicht in 苦 zu ändern sei, fürs erste offen zu lassen. Die Namensform der Stadt Kucā bei Rashīd-ed Dīn: كيا (Pelliot, *Journ. As.* 1920, 181) hat für die Erklärung der mongolischen Namensform außer Betracht zu bleiben, da sie erst dem Mongolischen entnommen ist. Doch läßt das anlautende persische ك einen Ansatz Gūsān wohl einigermaßen zweifelhaft erscheinen. Hier bleibt aber vorläufig nur übrig, die Bearbeitung des *Čan-tš'au-pi-si* abzuwarten.

MISZELLEN — MISCELLANIES

BERICHTIGUNG

Das im Verlage Hesse & Becker, Leipzig 1929 (Slg. Prometheus-Bücher) neuerschienene Buch *China, Gestern heute morgen* von W. Eichhorn ist kein wissenschaftliches Werk, das eine Besprechung in einer Fachzeitschrift erheischte.

Der Verfasser hat das Land nicht selbst gesehen, sondern sich auf gedruckte und mündliche Berichte anderer stützen müssen, wobei nun manche tatsächliche Unrichtigkeiten und Mißverständnisse untergelaufen sind. Der Unterzeichnete ist in zwei Fällen das Opfer solcher Mißverständnisse geworden, wozu an dieser Stelle eine Berichtigung gegeben sei. Das auf S. 37 berichtete Erlebnis bezieht sich nicht auf gebildete Chinesen, spielt vor allem nicht in Hankau, sondern in einem entlegenen Teile der Provinz Hunan, vor einigen zwanzig Jahren. Und die auf S. 108 angeführte Erklärung des Namens *Tschung kuo* (*chung-kuo*) hat er sich nicht etwa vorbehaltlos zu eigen gemacht, sondern als eine der chinesischen Auslegungen angeführt. Vgl. dazu diese Zeitschrift Vol. V, S. 228, Z. 21—25.

E. Haenisch,

BÜCHERBESPRECHUNGEN NOTICES OF BOOKS

FRANZ XAVER BIALLAS, *Konfuzius und sein Kult.*
Pekinger Verlag, Peking-Leipzig 1929. Preis: Ausgabe
auf getöntem Papier RM. 15,—; auf weißem Papier
RM. 12,—.

Das Buch, das den Untertitel trägt „ein Beitrag zur Kulturgeschichte Chinas und ein Führer zur Heimatstadt des Konfuzius Kūfou“ bietet in drei Kapiteln eine Beschreibung der heiligsten konfuzianischen Stätte, eine Darstellung von des Meisters Leben, Werk und Lehre, sowie eine Schilderung der in Kūfou stattfindenden Kult-handlungen. Das letzte der Kapitel ist das wichtigste, und in ihm wieder die Schilderung der eigentlichen Opferhandlungen, welche in Tschepes bekannter Vorarbeit (*Heiligtümer des Konfuzius*) fehlt. Leider sind gerade die hierzu gehörenden Bilder nicht sehr deutlich, während das Biallas'sche Buch sonst in der Wiedergabe der Aufnahmen seinem Vorgänger überlegen ist. Es ergänzt ihn in glücklicher Weise zu einer schönen Monographie dieses altheiligen Ortes. Es wäre zu wünschen, daß uns ähnliche Monographien — für die rein wissenschaftliche Darstellung ist hier Édouard Chavannes' *Le Tai Chan*, Ann. d. Mus. Guimet, Paris 1910, das Muster — auch von anderen berühmten Plätzen Chinas geschenkt würden. E. Haenisch.

C. HENTZE, *Les Figurines de la Céramique Funéraire. Matériaux pour l'étude des croyances et du folklore de la Chine ancienne.* 1 Textband und 1 Tafelband. Avalun-Verlag, Hellerau bei Dresden. RM. 140.—

Der Verfasser dieser Arbeit benutzt zum ersten Mal das in den letzten 10—20 Jahren in überreicher Fülle aus den chinesischen Gräbern von der Han- bis zur T'angzeit nach Europa und Amerika gelangte Material an glasierten und bemalten Tonstatuetten, um einige grund-

sätzliche Fragen des alten Totendienstes und der Grabbeigaben zu erörtern. Er untersucht die chinesischen Anschauungen vom Tode und vom Fortleben der Seele, die zu der Sitte der Grabbeigaben geführt haben. Seine Darstellung ist eingehend und gut fundiert. Ihre Ergebnisse sind ungefähr folgende.

Die figürlichen und gegenständlichen Darstellungen, die dem Toten ins Grab mitgegeben wurden, verdanken ihre Entstehung dem alten magischen Glauben der Stellvertretung und Evokation durch das Abbild, dessen Zauberpraxis in China seit der Chouzeit bis fast zur Gegenwart bezeugt ist. Sie sind nicht als ein Ersatz der Mitgabe lebender oder getöteter Frauen und Diener in das Grab anzusehen, die vom 7. bis zum 3. Jahrhundert v. Chr. eine auch von chinesischen Großen nachgeahmte Sitte der Ts'in-Fürsten gewesen ist. Nach dem Li-ki hat schon K'ung-tse die Beigabe von irdenen Wagen und von Menschen und Pferden aus Stroh als alten Brauch, ihren Ersatz durch hölzerne Gliederpuppen als Neuerung erwähnt. Die Entstehung der Grabfiguren aus Ton geht also bis in die Chouzeit zurück; die ältesten bekannten Beispiele datieren aus der Han-Dynastie. 517 n. Chr. verbot der buddhistische Kaiser Wu-ti die Tieropfer an die Manen und ersetzte sie durch modellierte Nachbildungen. Unter den T'ang stand der Gebrauch der Grabbeigaben aus Ton (und zuweilen aus Holz) in der üppigsten Blüte und unterlag einer genauen gesetzlichen Regelung. Später scheint diese Sitte langsam abgekommen und durch die Verbrennung papierener Abbilder ersetzt worden zu sein.

Unter den Grabstatuetten der T'ang findet sich häufig ein Paar stehender Gestalten in Beamtentracht, die eine von ruhigem freundlichem Ausdruck mit einfacher Kopfbedeckung, die andere mit dämonisch grimassierendem Gesicht und einer Kopfbedeckung, die einen herabfliegenden Vogel zeigt. Der erstere ist der Vorsteher des Begräbnisses (chung-jen), der beim Totenopfer den Verstorbenen vertritt, der andere wahrscheinlich Tsao-kün, der Herdgott, oder der Gott des Erdbodens selber, der als Führer der Seelen zur Unterwelt erscheint. Das Chou-li führt eine Menschenfigur aus Stroh auf dem Wagen mit dem Vogel Luan an, mit dem der Chung-jen bei der Beerdigung einen Dialog führt, bevor der Leichenwagen sich in Bewegung setzt. Der Vogel hängt mit der Vorstellung vom Seelenvogel zusammen, die in ihrer chinesischen Gestalt, als Verkörperung des belebenden (Fêng) oder des tödlichen Prinzips (Luan) des näheren verfolgt wird.

Unter den menschlichen Figuren werden bestimmte Typen den

Han, den Wei und den Sui zugeschrieben. Unter den T'ang bemerkt man das Eindringen westlicher, vielleicht persischer Kleidertrachten, besonders bei den Frauen, es werden auch fremde Rassen dargestellt. Unter den Dienern finden sich tocharische Pferdeknechte, indische Gaukler, Zwerge von Tao-chou, Akrobaten, Musikantinnen und Reiterinnen.

Unter den Tieren begegnet der Hund am häufigsten in der Han-Zeit, er hat als Weihopfer eine besondere Bedeutung. Nachbildungen von Rossen sind als Grabbeigaben schon in der Chou-Zeit erwähnt, von den Han bis zu den T'ang sind viele erhalten. Der Ochse, das Schaf, das Schwein, der Hase, der Fisch und das Huhn sind Opfertiere, auch sie begegnen häufig unter den Grabfiguren. Seltener sind die zwölf zyklischen Tiere, der Affe, der Elefant, das Kamel und der Drache.

Zur Zeit der Wei begegnen Kriegerfiguren, die ähnlich wie der Fang-hsiang-shi mit der Maske als exorzistische Wächter des Grabes gegen böse Geister zu denken sind. Unter den T'ang vermischen sich die Vorstellungen, es entsteht die Darstellung des Todesdämons, ein geflügeltes Gebilde, das bald mehr tierische Züge alter Dämonen, bald mehr die menschlichen des indischen Yama zeigt.

In einem letzten Abschnitt wird die stilistische Entwicklung kurz aber treffend angedeutet, der plastische Stil der Han, der Wei und der T'ang charakterisiert. Ein reiches und gut gewähltes Abbildungsmaterial gibt auf 114 Lichtdrucktafeln einen trefflichen Überblick über das ganze Gebiet.

Man darf die vorliegende Arbeit mit großer Anerkennung willkommen heißen. Sie enthält noch keine abschließende Darstellung, aber eine Fülle wertvoller Beobachtungen und anregender Vermutungen auf ikonographischem, kunstgeschichtlichem, kultur- und religionshistorischem Gebiet. Über die Frage der Menschenopfer und der ältesten Grabgebräuche wird im Zusammenhang mit Marcel Granets Forschungen und mit dem kürzlich geöffneten Königsgrab von Ur noch manche Diskussion bevorstehen. Zu S. 13 ist zu bemerken, daß das Papier zu K'ung-tses Zeit noch nicht erfunden war. Die Deutung des Sonnenschützen von Wu-liang-tse ist zutreffend, die der sog. Himmelskarte von Hsiao-t'ang-shan zu kompliziert und unverständlich. Auch die mythologische Erklärung der Jagdszene auf der Ku K'ai-chi-Rolle dürfte nicht zutreffen. Über die regionalen Stile der vorbuddhistischen Kunst Chinas wissen wir eigentlich noch gar nichts, die S. 80 erwähnten „hellenischen“ Einflüsse in der T'ang-Zeit sind mehr als problematisch.

Von den beiden als Chung-jen und Erdgott gedeuteten Figuren besitzt das Archäologische Institut der Reichsuniversität in Peking zwei große glasierte Exemplare aus einem 714 datierten Gräb bei Tai-ling-yen, zwei entsprechende lebensgroße Köpfe in Stein die Sammlung Mumbe. Die als Miao-tse-Frau oder Tibetanerin bezeichnete üppige Frau kommt häufig vor, auch in der Malerei auf einem nach 714 entstandenen Bild aus Tun-huang bei Yamanaka und auf dem 752 datierten Damenschirm des Shōsōin. Der Typus dürfte eher einer Mode als einer Rasse entsprechen. Das Motiv des keulentragenden Schutzdämons ist indisch, vielleicht auch das der kauernden Trägergestalt, des unterworfenen Dämons. Endlich hat sich das S. 71 erwähnte Ritual des Exorzismus in den Kostümen der Tang-Zeit bis heute im japanischen Shintō-Kultus erhalten. Einige im Palastmuseum zu Peking erhaltene Gewänder deuten darauf hin, daß es noch im 18. oder 19. Jahrhundert am Hofe der Mandchu geübt wurde.

Über viele der hier aufgeworfenen Fragen werden wir bessere Aufschlüsse gewinnen, wenn einmal der Inhalt chinesischer Gräber statt durch heimliche Raubgrabungen mit wissenschaftlicher Akribie erschlossen und aufgenommen ist. Eine weitere damit zusammenhängende Aufgabe ist die Deutung der figürlichen Graballeen, der sog. Geisterwege (shên-lu), deren steinerne Tierfiguren im 2. Jahrhundert v. Chr., im 5. und 6. nach Chr. begegnen, während die menschlichen Gestalten von Wächtern, Beamten und Tributträgern vor den Tang-Gräbern des 7. Jahrhunderts zuerst erhalten sind. Die glasierte Tonfigur als Grabbeigabe scheint übrigens bis zur Mingdynastie nachgelebt zu haben, wenigstens wird eine bestimmte Art von Statuetten von den Chinesen, wie mir scheint mit Recht, dieser späten Zeit zugeschrieben.

Otto Fischer

Kulturgeschichte / Ethnologie / Linguistik
Religionswissenschaft / Anthropologie / Prähistorie

Einladung zum Abonnement der
Internationalen Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

ANTHROPOS

Fundator Univ.-Prof. Dr. P. W. Schmidt

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionare und Gelehrten
herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Koppers, S. V. D.

Redaktionsmitglieder: Dr. Dr. D. Kreichgauer, P. Schebesta,
M. Schullien, Th. Bröring, G. Hölzker, S. V. D.

Größte fachwissenschaftliche Zeitschrift mit unbeschränktem Inhalt über Menschheitskunde. Bringt Arbeiten aus dem Gebiete der Ethnologie, der vergleichenden Religions- und Rechtswissenschaft, Linguistik, Anthropologie und Prähistorie. Internationale Mitarbeiterschaft: einerseits im Felde tätige Missionar- und Laienforscher, andererseits die Fachgelehrten der großen Universitäten der Welt. Erscheint seit 1906, jährlich 1100-1200 Seiten in Quartformat, illustriert, mit Tafeln u. Karten.

Inhaltsübersicht des neuesten Heftes „Anthropos“ Bd. XXIV/1929, 5/6:

Prof. Dr. Leo Sternberg †: The Ainu Problem (ill.)	755
A. Mostaert de A. de Smedt: Dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansu occidental	801
P. P. Arndt, S. V. D.: Die Religion der Nad'a (ill.)	817
Kurt Nimuendajü: Wortliste der Sipäia-Sprache	863
Mor. Vanoverbergh, C. I. C. M.: Negritos of Northern Luzon again	897
Dr. A. Métraux: Un ancien document peu connu sur les Guarayü, de la Bolivie orientale	913
P. A. Witte, S. V. D.: Der Zwillingskult bei den Ewe-Negern	943
Dr. Odo D. Tauern †: Beitrag zur Kenntnis der Sprachen und Dialekte von Seran	953
P. E. Tartevin, S. M.: Mythes et Légendes du Sud de l'île Pentecôte (Nouvelle Hébrides)	983
P. Gerhard Peckel, M. S. C.: Das Zweigeschlechterwesen (ill.)	1005
P. W. Koppers, S. V. D.: Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen	1073
Analecta et Additamenta (1091), Miscellanea (1105), Biblio- graphie (1129), Avis (1157), Zeitschriftenschau (1165).	

„Anthropos“ gehört in jede wissenschaftliche Bibliothek!

Abonnementspreis pro Jahr RM 42.—

Von den früheren (zum Teil nur noch in sehr beschränkter Anzahl vorhandenen)
Jahrgängen können nachbezogen werden: Bd. I (1906), VII (1912), VIII (1913),
IX (1914), X/XI (1915/16), XII/XIII (1917/18), XIV/XV (1919/20), XVI/XVII
(1921/22), XVIII/XIX (1923/24), XX (1925), XXI (1926), XXII (1927),
XXIII (1928), XXIV (1929).

Preis (Bd. I, VII—XXV) pro Band RM 42.—

Ausführliche Prospekte auf Verlangen gratis

Administration des „Anthropos“, Mödling b. Wien
St. Gabriel, Österreich, Autriche, Austria.

REVUE
des
ARTS ASIATIQUES

paraissant 4 fois par an

Comité de Patronage:

M. SENART †

MM. DUSSAUD, R. KOECHLIN, H. MASPERO,
A. MORET

L'ECOLE FRANÇAISE D'EXTREME-ORIENT
L'ASSOCIATION FRANÇAISE DES AMIS DE
L'ORIENT

Comité de Rédaction:

M. Paul PELLLOT, Président

MM. BACOT, G. CONTENAU, S. ELISEEV, Louis
FINOT, A. FOUCHER, V. GOLOUBEV,
R. GROUSSET, J. HACKIN, Sylvain LEVI,
J. PRZYLUSKI, Georges SALLES

M. Jean BUHOT, Secrétaire de Rédaction

Rédaction et Administration aux

Editions G. Van Oest

3 et 5, rue du Petit-Pont, PARIS, Ve.

PRIX:

FRANCE ET COLONIES

ETRANGER

Abonnement (4 numéros) 90 Frs. Abonnement (4 numéros) 120 Frs.

Le numéro 24 Frs. Le numéro 30 Frs.

ORIENTALISTISCHE LITERATURZEITUNG

Monatsschrift für die Wissenschaft vom ganzen Orient und seinen Beziehungen zu den angrenzenden Kulturkreisen.

Unter Mitwirkung von H. EHOLF, R. HARTMANN, A. von LE COQ und O. STRAUSS herausgegeben von Prof. Dr. WALTER WRESZINSKI, Königsberg.

Jährlich 12 Nummern. Preis des 33. Jahrgangs (1930) halbjährlich RM 24.—, für Mitglieder der DMG. RM 22.—

Die OLZ, bis zu dem April 1921 erfolgten Wechsel in der Leitung ein Literaturblatt für die Wissenschaft vom Vorderen Orient, hat seitdem eine Erweiterung ihres Interessengebietes auf den Fernen Osten und die Afrikanistik sowie auf die Beziehungen dieser Gebiete zu denen des Mittelmeeres erfahren. Ihr Streben geht dahin, von allen wesentlichen Erscheinungen auf den von ihr gepflegten Gebieten möglichst schnell sachlich unterrichtende Referate zu bringen.

Jede Nummer enthält außer kürzeren Aufsätzen Besprechungen aus berufener Feder (Zahl der Mitarbeiter im letzten Jahrgang 300, der Originalaufsätze 30, der besprochenen Werke 500). Sie bringt ferner Mitteilungen sachlicher Art und eine Zeitschriftenchau, deren Ausbau dahin angestrebt wird, daß von den einzelnen Aufsätzen möglichst bald nach ihrem Erscheinen nicht nur die Titel angegeben werden, sondern auch der Inhalt kurz mitgeteilt wird.

THEOLOGISCHE LITERATURZEITUNG

Begründet von Emil SCHÜRER und Adolf von HARNACK.

Unter Mitwirkung von G. HÖLSCHER, Hans Lietzmann, Arthur TITTIUS und G. WOBBERMIN herausgegeben von Prof. D. Emanuel HIRSCH, Göttingen.

Mit Bibliographischem Beiblatt in Vierteljahrsheften.

55. Jahrgang. 1930. Jährlich 26 Nummern.

Seit acht Jahren bringt die ThLZ. als Beiblatt eine systematisch geordnete, allen Grundsätzen der gegenwärtigen Bibliothekstechnik entsprechende Bibliographie der gesamten theologischen Literatur des In- und Auslandes (jährlich in 4 Heften zwei Halbjahrsalphabete, durch ein Jahresregister verbunden). Diese Bibliographie wird von Lic. Helmut Kittel und Lic. Dr. phil. Reich, beide in Göttingen, unter Mithilfe von Prof. Lic. K. D. Schmidt, Kiel bearbeitet. Mitarbeiter für ausländische Literatur: Prof. Dr. Arseniew, Königsberg — Prof. Dr. Fracassini, Florenz — Prof. Dr. Goguel, Paris — Rev. Hedley, Great Meols (Cheshire). — Doz. Dr. Mosbech, Kopenhagen — Prof. Dr. Pettazoni, Rom — Prof. Dr. van Veldhuizen, Groningen. Das Beiblatt stellt ein jedem wissenschaftlich arbeitenden Theologen wie auch Historiker unentbehrliches Nachschlagewerk von dauerndem Wert dar.

Preis der Zeitschrift einschließl. der Bibliographie halbjährl. RM 22.50

**VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN
BUCHHANDLUNG IN LEIPZIG C 1**

China-Bibliothek der „Asia Major“

Bd. I:

HUBOTTER, FR. Die chinesische Medizin zu Beginn des 20. Jahrhunderts und ihr historischer Entwicklungsgang. Mit einem anatomischen Atlas. 1929. 4°. 360 Seiten. In Manuldruck.

Preis brosch. RM 50.—; gebd. RM 56.—

Zum ersten Male erscheint jetzt in einer europäischen Sprache eine auf die chinesischen Originalquellen gegründete Gesamtdarstellung der chinesischen Medizin. Neben der Darstellung der chinesischen Anatomie und Physiologie, wie es noch heute von den einheimischen Chinesenärzten gelernt und gelehrt wird, bringt Hübötter die erste wissenschaftliche Beschreibung des chinesischen Heilverfahrens der Akupunktur, eine genaue Schilderung der chinesischen Pulslehre, mit der Übersetzung des chinesischen Pulsbuches: Nan-ching. Das Buch enthält außerdem eine ausführliche Darstellung der chinesischen Drogenkunde, Arzneimittellehre und Rezeptologie.

Bd. II:

K'UH YUAN. T'ien-Wen 天問. Die Himmelsfragen. Das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte. Übersetzt und erklärt von A. Conrady. Abgeschlossen und hrsg. von E. Erkes. 1930. 8°. Ca. 17 1/2 Bogen.

Preis brosch. ca. RM 25.—; gebd. ca. RM 28.—

Mit der Herausgabe der „Himmelsfragen“ liegt jetzt das älteste Dokument zur chinesischen Kunstgeschichte, zum ersten Male übersetzt und erklärt vor. Bereits im ersten Bande von Münsterbergs Kunstgeschichte hat A. Conrady auf die Bedeutung des T'ien-Wen aufmerksam gemacht. Das Werk bringt den Text des Gedichtes, seine Übersetzung, den kritischen Apparat und eingehende sachliche Erklärungen nebst einer Einleitung über die Frühgeschichte der chinesischen Malerei und ihre Stellung im Kulturleben ihrer Zeit.

Ausführliche Prospekte stehen auf Verlangen kostenlos zur Verfügung.

**Verlag der „Asia Major“ Dr. Bruno Schindler
Leipzig C 1**



W.C.

W.C.

